في النظام السياسي للدولة الإسلامية

د. محمد سليم العوّا

دار الشروق

في النظام السياسي
للدولة الإسلامية

الطبعـة الثانيـة
١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م

مَزيدة ومُنقّحة ومخرّجةُ
الأحاديث والآثار

٨ شارع سيبويه المصرى
مدينة نصر - القاهرة - مصر
تليفون : ٤٠٢٣٣٩٩
فاكس : ٤٠٣٧٥٦٧ (٢٠٢)
email: dar@shorouk.com
www.shorouk.com

مُحمــد سَـليم العَــوّا

في النظــام الســياسي للـدولة الإســلامية

دار الشروق

إهداء

إلـــى وَالِــــديَّ...

إقـــراراً بفضلهمــــا

وعـــرفـــانـًا لجميلهمـــا

مقدمة الطبعة الثامنة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على محمد خاتم المرسلين وعلى سائر إخوانه من النبيين والمرسلين، وبعد،

فهذه هي الطبعة الثامنة من كتابنا في النظام السياسي للدولة الإسلامية أقدمها إلى القارئ بعد أن طال الزمن على نفاد طبعته السابقة، وحالت المشاغل بيني وبين إنجاز هذه الطبعة في وقت سابق.

وقد أضفت إلى هذه الطبعة إضافات ذات شأن في مواضع متعددة منها، وصححت ما وقفت عليه بنفسي، أو بفضل تنبيه بعض الأحبة، من أخطاء طباعية كانت في الطبعة السابقة.

وزدت تخريج الأحاديث الواردة في الكتاب بيانًا وتدقيقًا بحيث أصبحت الإشارة إلى الأحاديث النبوية أو الآثار المروية عن الصحابة أكمل وأتم في هذه الطبعة منها في سابقاتها، وهو أمر مهم للقراء بعامة ولطلاب العلم الإسلامي بوجه خاص.

وامتازت هذه الطبعة أيضًا بدراسة جديدة ضمت إلى فصلها الخامس عن الفكر السياسي الإسلامي في مائة عام عرضت فيها لتطور هذا الفكر في أثناء القرن العشرين بدءًا من تجربة جمال الدين الأفغاني وتلميذه محمد عبده وانتهاءً بمشروع حزب الوسط المصري الذي لا يزال - حتى كتابة هذه السطور - معروضًا أمره على القضاء.

* * *

وقد ساعدتني على إنجاز هذه الطبعة على هذا النحو مساعدتي الأستاذة أمل العشماوي التي تستحق لذلك شكري وعرفاني، كما يستحق الشكر مني الأصدقاء والأبناء الذين لاحقوني زمنًا طويلاً منذ نفاد الطبعة السابقة كي أفرغ لإنجاز طبعة جديدة من هذا الكتاب، فإليهم أقدمها راجيًا أن ينفع الله بها كما نفع بسابقاتها، وأن يرزقنا في كل عمل إخلاصًا يرضيه.

والحمد لله رب العالمين،،،

القاهرة في: ١٥ ذى الحجة ١٤٢٦هـ

١٥ من ينـــاير ٢٠٠٦م

محمد سليم العــوّا

من تقديم الطبعة السابعة

الحمد لله المتصف وحده بصفات الكمال، والصلاة والسلام على نبيه محمد وآله وصحبه.

وبعد،

. . . .

. . . تميزت هذه الطبعة بإضافات متعددة في معظم أجزاء الكتاب، بعضها يرجع الفضل فيه إلى الزملاء والأصدقاء الذين تكرموا بإبداء آرائهم في مواضع منه، وبعضها يرجع إلى صدور كتب جديدة ذات أهمية خاصة في بعض موضوعات الكتاب اقتضتني أن أشير إليها مستفيدا منها أو معقبا عليها.

. . . .

وقضية المسلمين وغير المسلمين في الدولة الإسلامية قضية يختلط في تصورها التاريخ والواقع وأحكام القانون الإسلامي. وحتى أحكام القانون الإسلامي يغفل كثير من الباحثين عن التفرقة بين ما تدل عليه منها نصوص القرآن والسنة، وبين ما دونته أقلام الفقهاء وصفا للواقع في عصورهم، أو اجتهادا مبنيا على مقتضيات المصلحة والملاءمة في زمن المجتهد.

. . . .

وإذا كان المجتهد في الإسلام مأجورا على كل حال، أخطأ أم أصاب، فإن من شرط هذا الأجر أن يكون الاجتهاد عن بينة وبصيرة: بالنصوص ومواردها والأحكام وأصولها وبظروف الواقع الذي يجري الاجتهاد فيه، ولذلك قال القرافي

ـ ناصحا المفتي ـ إنه لا يجوز أن يُجريَ المستفتي على عرف بلده أو المسطور في كتبه، وإنما يتعين عليه أن يسأله عن عرَف بلده هو « . . فإن الجمود على المنقولات أبدا ضلال في الدين وجهل بمقاصد السلف الماضين» .

. . . .

وينبغي أن أذكر بالشكر هنا الأخ الكريم، والعالم الجليل، اللغوي، المحدث، المفسّر الأستاذ الدكتور محمد بن لطفي الصباغ الذي قرأ جزءا كبيرا من الطبعة السادسة ونصحني بإصلاح عدد من العيوب فيه، فجزاه الله عن صداقته المخلصة ووده الدائم خير ما يجزي عن ذلك عباده الصالحين.

وقد تخلصت هذه الطبعة ـ بفضل الله تعالى ـ من معظم ما كان في الطبعة السابقة من أخطاء مطبعية، وأضيف إليها في عشرات المواضع إضافات مهمة توضح رأيًا، أو تستدل له أو تبيّن مصدرًا جديدًا يؤيده أو يرجحه. كما عنيت فيها بتخريج ما لم يكن مخرجًا من الأحاديث النبوية الشريفة ليكون ذلك أعون للباحث، وأدعى إلى الثقة بما بني عليها من رأي. ولذلك فإنني أرجو من الباحثين في موضوع الكتاب أن يرجعوا إليها دون سواها.

وإني لآمل أن ينفع الله سبحانه وتعالى بهذه الطبعة مثل ما نفع بسابقاتها، وأن يكتب لنا من الأجر ـ فضلا منه ومنة ـ ما يعيننا على نوائب الدهر وتقلبات قلوب العباد، وهو سبحانه القاهر فوق عباده، الغالب على أمره. ولكن أكثر الناس لا يعلمون.

القاهرة في: محرم ١٤١٠هـ

أغسطس ١٩٨٩م

من تقديم الطبعة السادسة

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره.

ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، ومن سيئات أعمالنا.

«ومن يهد الله فهو المهتد. ومن يضلل فلن تجد له وليًا مرشدًا».

وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له.

وأشهد أن محمدًا رسول الله، صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وتابعيه، وسلم تسليما كثيراً.

أمــــا بعــــد..

.... وقد بذلت في هذه الطبعة جهدي ـ كما فعلت في الطبعات السابقة ـ ألا تخلو من جديد. وقد كان انعقاد الندوة الدولية التي دعا إليها اتحاد العلماء الاجتماعيين المسلمين عن النظرية السياسية الإسلامية (إنديانا بوليس ٣ ـ ٨ أغسطس ١٩٨٢) والندوة الدولية التي دعت إليها منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلم والثقافة «اليونسكو» حول النظرية الأخلاقية والسياسية في الإسلام (باريس ٧ ـ ١١ من ديسمبر ١٩٨٢) ـ كان انعقاد هاتين الندوتين ـ مناسبة طيبة لإضافة كثير من الجديد الذي تضمنته البحوث التي قدمت إليهما والدراسات التي نوقشت في أثناء اجتماعاتهما.

وإن اهتمام المنظمات العالمية بهذا الموضوع ليدل إلى حد بعيد على الاهتمام العالمي الذي تستحوذ عليه النظم الإسلامية بوجه عام، والنظم السياسية الإسلامية بوجه خاص.

وقد بدا لنا من البحوث والدراسات التي قدمت إلى الندوتين، ومن المناقشات التي دارت صباح مساء على مدى أيام انعقادهما، أن ما قلناه منذ سبع سنوات في الطبعة الأولى من هذا الكتاب حول الغموض الذي يحيط بموضوعات البحث في النظام السياسي للدولة الإسلامية لا يزال صحيحًا إلى حد كبير. وفي المواضع العديدة من هذه الطبعة التي نقلنا فيها عن بعض تلك البحوث، أو ناقشنا فيها بعض ما أبدي من آراء شواهد كثيرة على صدق دعوى الغموض الذي نشعر به في كتابات بعض الكاتبين وبحوث بعض الباحثين.

ولعل أهم مصادر هذا الغموض، أو أهم أسبابه، ترجع إلي أحد أمرين، أو إليهما معًا. أما الأمر الأول فهو الخلط بين قواعد الإسلام المتعلقة بسياسة الدولة وتنظيمها وسلطاتها، وبين التجارب التي مرت بالدولة الإسلامية في امتداد تاريخها قبل إلغاء الخلافة العثمانية - في أحيان كثيرة - وبعد إلغاء الخلافة في أحيان أخرى.

وهذا الخلط خطأ. فالمبادئ والقيم الإسلامية، في المجال السياسي، وفي أي مجال آخر، هي قواعد قانونية ملزمة للجماعة أو الأمة، وملزمة لأفرادها كل علي حدة. ومخالفة هذه المبادئ في السلوك العملي، أو الالتواء في تفسيرها في الدراسات النظرية فقهية كانت أم فكرية، لا يعني بأي حال من الأحوال سقوطها. وأين هو القانون الذي لم يخالفه الناس؟ وهل قال أحد - أو يقول أحد - إن القانون الذي يخالفه الناس قانون سيئ؟

والبحث العلمي الصحيح يقتضينا أن نتفق على كلمة سواء في هذا الأمر. نتفق على أن نحاكم الناس إلى مبادئ الإسلام، لا أن نحكم على الإسلام بسلوك أتباعه، حكامًا كانوا أم محكومين.

والبحث العلمي الصحيح يقتضينا - كذلك - أن لا نحني رؤوسنا إلا للحق الذي يثبته البرهان وينهض لتأييده الدليل، ذلك أن كثيرًا مما ينسب إلى العصور الإسلامية - ماضيها وحاضرها - هو شائعات لا تثبت عند تمحيصها، أو هو أماني الذين في قلوبهم مرض تلقاها أصحاء القلوب دون نظر في حقيقتها فظنوها واقعًا مريرًا يجب دائمًا الجهر بمعارضته وانتقاده، والجهر بالتبرئ منه. وقد يكون الواقع غير ذلك،

بل قد يكون ضده أو نقيضه، وأحسب أننا إذا أخذنا أنفسنا بهذين الأمرين فرغنا من كثير من مواطن الجدل ومن كثير من أسباب الاضطراب الفكري كذلك.

وأما الأمر الثاني المؤدي إلى غموض الآراء والأفكار المتصلة بالمبادئ السياسية الإسلامية، فهو محاولة كثير من الباحثين ـ عن شعور وإدراك أو دون شعور ولا إدراك ـ المزاوجة بين فهمهم لمبادئ الإسلام، وبين تجارب بشرية سياسية حديثة، غربية أو شرقية أو عربية.

وإذا تركنا جانبًا الدوافع والأسباب التي قد تؤدي إلى مثل تلك المحاولات، فإننا لا نجد بُدًا من بيان أن الضرر الناجم عنها أكبر بكثير من النفع الذي قد يتوهمه أصحابها. وكفى هذه المحاولات خطرًا أن يفقد الفكر الإسلامي تميزه الذي استحق به الخلود بين مدارس الفكر العالمية، وأن تفقد الفكرة الإسلامية تفردها النابع من اتصال جذورها بالوحي الإلهي في صغير أمورها وكبيرها، وأن تذيب الفرد الإسلامي في إطار جديد، لا هو الإسلام الذي عرفه علماء الإسلام وفقهاؤه ومفكروه، ولا هو تلك التجارب البشرية السياسية بخيرها كله وشرها كله.

والوعي بأضرار هذه المزاوجة غير البصيرة يجنبنا كثيرًا من دواعي الغموض والاضطراب الملحوظ الآن في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر.

وإذا كان انعقاد الندوتين الدوليتين المشار إليهما يشعر بمدى الاهتمام العالمي الذي يجده موضوع الدراسة السياسية للقيم والمبادئ الإسلامية، فإن هناك أمرين آخرين يؤكدان هذه الحقيقة.

أولهما هو ما سماه المفكر الفرنسي المسلم روجيه جارودي، في دراسته التي قدمها إلى ندوة اليونسكو، «أزمة الدولة المعاصرة»[1] وقد أراد جارودي التعبير عن هذه الأزمة بالأرقام فلفت الأنظار إلى أن الإنفاق على التسلح عام ١٩٨٢ قد بلغ ٦٠٠ بليون دولار أمريكي بزيادة مقدارها ٩٪ عما أنفق على الغرض نفسه في العام السابق (١٩٨١)، وإلى أن مخزون الدول من المتفجرات يساوي ٤ أطنان لكل

---

(١) روجيه جارودي، أزمة الدولة المعاصرة والدروس المستفادة من الإسلام، دراسة مقدمة إلى ندوة اليونسكو المشار إليها في المتن.

إنسان حي على الأرض. وإلى أن الإنفاق على كل جندي في العالم يبلغ متوسطه ١٩٣٠٠ دولار في السنة، بينما لا يزيد متوسط الإنفاق على كل طالب عن ٣٨٠ دولارًا سنويا.

هذا، مع أن كل مائة ألف إنسان يوجد لهم ٨٥ طبيبًا، في الوقت الذي يقابل كل مائة ألف إنسان ٥٥٦ جنديًا. وتمتلك الدول مخزونًا نوويا يبلغ ٥٠ ألف قنبلة نووية، وتدير ٢٧٩ مفاعلا نوويًا حربيًا، وبين سكان العالم ٩٠٠ مليون من الكبار أميون. وقد مات حتى بداية شهر ديسمبر عام ١٩٨٢ (٥٠٠) مليون شخص من سوء التغذية أو من الجوع.

ويرجع جارودي هذه المفارقات التي تبينها الإحصاءات إلى الأزمة التي تعانيها فكرة الدولة الغربية، ونظام التنمية السائد في المغرب. ويذهب جارودي ـ بحق ـ إلى أن النظام القائم اليوم في العالم الغربي لن يؤدي إلا إلى مزيد من الدمار، وإلى مآس تتكرر في أماكن مختلفة من العالم.

ويذهب الأستاذ جارودي ـ كذلك ـ إلى أن الطريق الآمنة الوحيدة التي بقيت للبشرية هي طريق الإسلام، الذي يسخر مقدرات الدولة وجهود النظام لسعادة الإنسان، إذ تعتبر الملكية الحقيقية ثابتة لله تعالى والإنسان مستخلف يوظف ما استخلف فيه لتحقيق مصلحة الجماعة.

والقيمة التي جعلتنا نثبت هذه الآراء التي ينادي بها الأستاذ جارودي هي أنها آراء رجل غربي الحياة والثقافة، عاش حياته كلها خارج نطاق الأفكار الإسلامية، بل عاشها ـ أو عاش القسم الأكبر منها ـ يدعو إلى أفكار توصف في الأقل بأنها غير متفقة مع النظرة التي يقبلها المسلمون للكون والحياة والإنسان، وتوصف في الأكثر بأنها معادية للإسلام نفسه. ولذلك تأتي شهادته التي يدلي بها اليوم غير مطعون فيها، بل تعتبر دليلاً جديدًا علي حيوية الفكر الإسلامي وعالميته وخلوده، وأنه لا يحتاج إلى أكثر من دعوة الناس إليه بالحسنى والحكمة وبأسلوب يتناسب مع العصر، ثم هو يفعل اليوم في النفوس ما كان يفعله فيها من خمسة عشر قرنًا يوم كانت الأرض تتلقى كل يوم وحي السماء على لسان محمد ﷺ وقلبه.

وليست الحاجة إلى حسن تقديم الإسلام إلى الناس وتقديمهم إليه، قائمة في الغرب فحسب، أو بين غير المسلمين وحدهم. ولكن العلماء والمفكرين المسلمين يواجهون واجبًا، قد يكون أشق، هو واجب تقديم الإسلام إلى الناس في ديار الإسلام نفسها. فقد بعدت الشقة بين المسلمين ـ حكامًا ومحكومين ـ وبين دينهم، حتى أصبحنا في حاجة ماسة إلى إعادة تقديم الإسلام إليهم.

وفي غيبة الوعي الإسلامي الصحيح ظهرت آراء وأفكار وتجمعات تنتسب إلى الإسلام ولكنها تتنكب ـ عن جهل في أغلب الأحيان وعن سوء تدبير في أقلها ـ الصراط المستقيم الذي أرشد إليه القرآن وبينته السنة النبوية. وأصحاب هذه الآراء والأفكار في حاجة دائمة إلى الحوار الهادئ المبني علي حقائق الوحي وحقائق التاريخ مصحوبين بعرض صادق وفهم سليم يطلب الحق وحده ولا يتبع الهوى، إذ ليس من مصلحة أحد أن تخسر الأمة هؤلاء الأفراد ـ كثر عددهم أو قل ـ بل المصلحة الحقة هي في تصحيح أفكارهم وتصويب آرائهم وردهم إلى جماعة المسلمين التي أخبر النبي ﷺ أنها سوف تظل ظاهرة بأمر الله حتى تقوم الساعة. وحسبنا تدليلاً على صحة هذا المنهج، ذلك التغير الذي أحدثه الإسلام في نفس الأستاذ جارودي وفي أفكاره وآرائه. فكيف إذا أُحْسِن عرض الإسلام على أبنائه الذين لا يحول بينهم وبينه إلا عدم علمهم به؟

أما الأمر الثاني الذي يؤكد ضرورة الاستمرار في دراسة المبادئ والقيم السياسية الإسلامية، فهو صدور البيان العالمي عن حقوق الإنسان في الإسلام.

وقد صدر هذا البيان عن المجلس الإسلامي الأوروبي الذي يتخذ مقرًا له في بريطانيا[1] وشارك في إعداده وإقراره نخبة من علماء المسلمين ومفكريهم وأعلن في مؤتمر ضخم عقد في مدينة باريس في ٢١ من ذي القعدة ١٤٠١ هـ. الموافق ١٩ من سبتمبر ١٩٨١م.

---

(١) مما يؤسف له أسفًا شديدًا أن كثيرًا من المنظمات والهيئات الإسلامية، بل وكثيرًا من المشروعات الإسلامية النافعة للأمة ولديار الإسلام، تضيق بها بلاد المسلمين على كثرتها فتضطر إلى «الهجرة» إلى الغرب، ابتداء أو انتهاء أو بصورة مؤقتة. وما يشير إليه هذا الواقع من ظروف مؤلمة لا يحتاج إلى بيان!

وصدور هذا البيان حدث سياسي إسلامي يجب تسجيله. ومحتوى البيان له دلالته السياسية الصريحة المباشرة، أو التي تأتي إيماء وبطريق غير مباشر. وفي تقديم البيان يقول الأمين العام للمجلس الإسلامي الأوروبي.

«إن حقوق الإنسان في الإسلام ليست منحة ملك أو حاكم أو قرارًا صادرًا عن سلطة محلية أو منظمة دولية، وإنما هي حقوق ملزمة بحكم مصدرها الإلهي، لا تقبل الحذف ولا النسخ ولا التعطيل. ولا يسمح بالاعتداء عليها، ولا يجوز التنازل عنها».

وفي المقدمة نفسها يقول الأمين العام إن المجلس يأمل أن يكون البيان:

«دعوة خير لقادة المسلمين وحكامهم: أن يتواصوا بالحق فيما بينهم وبين أنفسهم، وفيما بينهم وبين غيرهم تواصيًا ينتهي بهم إلى مراجعة جادة لمناهج حياتهم، وطرائق حكمهم، وعلاقاتهم بشعوبهم وأمتهم، وإلى احترام حقوق الإنسان التي شرعها الإسلام، الذي لا يقبل من مسلم أن يتجاهله، أو يخرج عليه».

وإذا كانت «إعلانات حقوق الإنسان» التي صدرت في القارتين الأوروبية والأمريكية ليست - بصورها المختلفة - إلا حلقات في سلسلة الصراع بين الحاكم والمحكومين، أو الصراع بين السلطة والحرية، فإن البيان العالمي لحقوق الإنسان في الإسلام يمثل تسجيلا للحلول التي أرشد الوحي إليها، أو أقرها - حسب الأحوال، والاختلاف راجع إلى نوع الحق وإلى طبيعة النص المقرر له - لمشكلة هذا الصراع، أو لتنظيم العلاقة بين الحكام والمحكومين.

والمتأمل في المقدمة المستمدة من النصوص التي جاء بها الإسلام - كما سجلها البيان العالمي - يجدها تنهج سبيل القسط والحق والعدل. فهي لا تنحاز إلى طبقة دون أخرى، ولا إلى شعب دون شعب، ولا إلى فئة من الناس - أيًّا كان الوصف الجامع لهم - دون فئة.

ولا شك أن المجتمع الإسلامي بخصائصه التي حرص البيان على تسجيلها يعتبر

أملاً للإنسانية بمختلف أديانها وعلى تعدد أوطانها وتغاير ثقافاتها. ولذلك فإنه مما يجدر بالمفكرين المسلمين أن يذيعوا هذا البيان في الناس، وأن يحرصوا على دراسته، وعلى إبراز نصوصه تحليلا وتأصيلا ومقارنة بينها وبين غيرها من نصوص تتصل بحقوق الإنسان في الوثائق العالمية أو الدساتير المطبقة في مختلف دول العالم. فذلك جانب من الدعوة الإسلامية الصحيحة، الواجبة على العلماء ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ وَلا تَكْتُمُونَهُ﴾ [آل عمران: ١٨٧]. وإذ بشر النبي ﷺ امرأ سمع حديثه فوعاه وبلغه إلى من لم يسمعه، فرُبَّ مبلغ أوعى من سامع. ورب حامل فقه إلى ما هو أفقه منه(١).

ولا يجوز أن توقفنا دون ذلك، أو تحول بيننا وبينه أوهام استحالة العمل بشريعة الإسلام فى ظل مدنية العصر، واستحالة التخلي عن مدنية العصر من أجل العمل بشريعة الإسلام.

فالوهم الأول جهل - أو هو ناشيء عن جهل - بحقيقة الإسلام وبحقائق مدنية العصر التي تستحق أن تسمى باسم «المدنية»، والوهم الثاني محض خيال، فلم يقل عاقل بترك مبدعات الحضارة العصرية والتخلي عن منجزاتها حتى نعيش في ظروف تسمح بتطبيق الإسلام. فلا مدنية العصر تحول دون تطبيق الإسلام. ولا الإسلام ملائم لظروف دون أخرى أو لعصر دون سواه، حتى نشترط لتطبيقه التخلي عن المدنية التى يعيش العالم في ظلها، أو نتوهم التلازم بين الأمرين.

وإن واجبنا على كل حال، وواجب العلماء والمفكرين بوجه عام هو الغرس لا الحصاد. وبذل غاية الجهد، لا تحقيق النتائج. وذلك هو معنى الأمر النبوي بالغرس ولو عند قيام الساعة. فإننا لا ندري ما يكون بعد الغرس. ونقصر ونأثم بتركه ولو تلمسنا لذلك أسبابًا أو توهمناها أو صدقناها إن التمست أو توهمت لنا.

---

(١) جمع بين روايتي ابن مسعود وزيد بن ثابت للحديث. رواية ابن مسعود أخرجها الترمذي، وابن حبان مع اختلاف في اللفظ، وحديث زيد ابن ثابت رواه أبو داود وابن حبان والبيهقي. صحيح الترغيب والترهيب للألباني في المكتب الإسلامي، ج١، ص ٤٠.

هـذا، وإنني أرجو الله سبـحانه وتعـالي أن يكون عـملي في هذا الكتـاب ـ وفي غيره ـ من هذا القبيل. وأن يجعله الله ـ كله ـ خالصًا لوجهه. وأن يـجعلنا من أهل الحـق: تصـديقًا له، وعمـلا به، وإذاعـة لما يدل عليه ويهدي إليه: ﴿ **أَفَمَن يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَن يُتَّبَعَ أَمَّن لاَّ يَهِدِّي إِلاَّ أَن يُهْدَىٰ فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ** ﴾ [يونس: ٣٥].

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

الإسكندرية فى: ٣ من ربيع الأول ١٤٠٣هـ

١٨ من ديسمبر ١٩٨٢م

من تقديم الطبعة الخامسة

نحمد الله حمدًا يوافي نعمه، ويكافئ مزيده. ونصلي ونسلم على خاتم أنبيائه ورسله محمد المبعوث بالحق بشيراً ونذيراً للناس كافة.

أما بعد. . .

فهذه هي الطبعة الخامسة من كتابنا «في النظام السياسي للدولة الإسلامية» نقدمها إلى القراء بعد أن أنعمنا النظر في الطبعة السابقة، فنقحنا مواضع منها، وأضفنا إلى عدد من موضوعاتها.

وقد أفدنا في ذلك من بعض ما ظهر من مؤلفات بعد الطبعة السابقة وعلى الأخص من كتاب «**غياث الأمم فى التياث الظلم**» لإمام الحرمين الجويني، الذي نشره في الإسكندرية لأول مرة الصديقان الفاضلان الدكتور مصطفي حلمي والدكتور فؤاد عبد المنعم. وهذا الكتاب خصصه الجويني - رحمه الله - لعرض آراء أهل السنة والجماعة في أمور الخلافة والولاية، وهو يعتبر مصدراً لكثير من المؤلفات بعده في النظام السياسي للدولة الإسلامية.

ولعل أهم الجديد الذي حوته هذه الطبعة الخامسة هو الدراسة الخاصة بأحكام الدستور الإسلامي لجمهورية إيران الإسلامية. وقد تضمنت الطبعتان السابقتان من هذا الكتاب عرضاً لأهم الأحكام التي نص عليها مشروع ذلك الدستور، ثم صدر النص النهائي للدستور فكان لزامًا علينا، استكمالا للبحث، أن نناقش الأحكام التي جاء بها هذا الدستور ونعرضها في ضوء مبادئ النظام السياسي للدولة الإسلامية.

ومما يجدر ذكره هنا أن الدستور الإسلامي الإيراني قد جاء في نصه النهائي

متفقًا مع بعض ما أبديناه من نقد لبعض نصوص مشروعه في الطبعة الثالثة من كتابنا هذا.

وقد أتاحت لي هذه الطبعة من الكتاب أن استدرك ما رجوت استدراكه في الطبعة السابقة وحال ضيق الوقت بيني وبين إتمامه، وأن أزيد بعض ما أبديت من رأي فى الطبعات السابقة توثيقًا بالإحالة إلى مصادر جديدة اطلعت عليها بعد صدور الطبعة الثالثة.

وقد أفدت في هذه الطبعة - كما أفدت في الطبعات السابقة - من انتقادات عدد من الأصدقاء والقراء، فلهم جميعًا شكري وعرفاني.

والله أسأل أن يجعل عملنا هذا خالصًا لوجهه، وأن يدخر لنا ما فيه من خير إلى يوم لا ينفع مال ولا بنون إلا من أتى الله بقلب سليم، وأن يرزقنا الصدق في القول والإخلاص في العمل. إنه وحده ولي التوفيق وملهم الرشاد.

القاهرة فى: ١٦ من رمضان المبارك ١٤٠١هـ

١٨ من يوليـــو ١٩٨١م

المقــدّمة

أقام رسول الله ﷺ الدولة الإسلامية الأولى في المدينة عقب هجرته إليها، وعاش المسلمون في ظل الحكم النبوي إلى أن لحق الرسول بالرفيق الأعلي، فسارع أصحابه - رضوان الله عليهم - إلى اختيار خلف له في رئاسة الدولة الإسلامية مدركين ضرورة استمرار مسيرة الدولة التي أسسها رسول الله ﷺ على النحو الذي رسمه لها.

وتعدّ الدولة الإسلامية الأولى - في المدينة - أقدم صورة معروفة إلى اليوم في تاريخ الإنسانية للدولة باعتبارها صورة تاريخية من صور المجتمع السياسي. وذلك بفضل تميزها عن غيرها من المجتمعات السياسية التي سبقتها في الوجود، أو التي كانت معاصرة لها بتقرير مبدأ الشرعية، أي مبدأ خضوع الدولة للقانون.

ذلك أن الدولة باعتبارها صورة من صور المجتمع السياسي، كما يشترط لقيامها توافر العناصر المادية الثلاثة: (الشعب - الأرض - السلطة) فإنه يشترط لكي يعدّ مجتمع سياسي ما، «دولة» أن يتوافر كذلك عنصر معنوي هو أن تكون السيادة في هذا المجتمع للقانون[١]. بمعنى أنه كما يخضع الأفراد للقوانين التي تصدرها السلطة المختصة في الدولة، فإن مؤسسات الحكم والإدارة تخضع كذلك لهذه القوانين وتتحمل تبعة الإخلال بها كما يتحملها الأفراد سواء بسواء.

---

(١) أستاذنا الدكتور محمد طه بدوي، القانون والدولة، الإسكندرية، ١٩٥٥، ص ١٦ وقد وصفنا هذا العنصر بأنه معنوي، مع أن رقابة القضاء على أعمال الإدارة. وعلى دستورية القانون تعطيه عند تنفيذها بعدًا ماديًا، لأنه في جوهره معنى يقوم - أولاً - في ضمير الجماعة وضمائر أفرادها قبل أن يترجم إلى واقع عملي وحقيقة قانونية وسياسية.

وقد تختلف صورة تحمل التبعة أو صورة المساءلة التي تترتب على الإخلال بالقواعد القانونية المقررة في المجتمع بحسب ما إذا وقع الإخلال بهذه القواعد من جانب الأفراد أو وقع من جانب مؤسسات الدولة وهيئاتها. ولكن المحصلة النهائية هي ترتب واجب احترام القانون على الأفراد. كترتبه على مؤسسات الدولة. وحمل الجميع على الالتزام بهذا الواجب عن طريق فرض جزاء على الإخلال به.

واختلاف نوع الجزاء الذي يمكن توقيعه على الأفراد عن الجزاء الذي قد تتعرض له مؤسسات الدولة وهيئاتها أمر طبيعي تحتمه الطبيعة الخاصة للشخصية المعنوية التي تتمتع بها المؤسسات والهيئات، وللشخصية الطبيعية التي هي خاصة بالأفراد وحدهم. على أن هذا الاختلاف في نوع الجزاء أو صورة المساءلة لا يقلل من قيمة الحقيقة القانونية التي مؤداها خضوع الجميع للقواعد القانونية المقررة في هذا المجتمع.

وإذا قلنا إن الدولة الإسلامية التي أسسها الرسول ﷺ في المدينة تعد أقدم صورة للدولة من حيث كونها تنظيما للاجتماع السياسي، فإن مرد ذلك إلى أن هذه الدولة تقرر فيها لأول مرة ذلك المبدأ المعروف بمبدأ الشرعية، أو مبدأ خضوع الدولة للقانون. وأساس تقرير هذا المبدأ فى الدولة الإسلامية أن الأحكام الشرعية (أو القانونية) التي جاء بها الوحي في القرآن أو السنة هي أحكام صادرة عن سلطة أعلى من سلطات الدولة جميعًا. وتلتزم هذه السلطات - منذ عهد الرسول - بالخضوع للأحكام التي يقررها الوحي. ويستمر هذا الالتزام قائمًا في كل دولة إسلامية أيا كان الزمن الذي توجد فيه.

ولقد سبقت الدولة الإسلامية في الوجود صور عديدة من المجتمعات السياسية، أقام بعضها حضارات لا تزال آثارها ماثلة حتى اليوم. ومع ذلك فإن أيا من هذه المجتمعات لم يعرف مبدأ الشرعية أو مبدأ خضوع الدولة للقانون. فلا نجد له في التراث القانوني لهذه المجتمعات ذكرًا، ولا نلمس له في تاريخها السياسي أثرًا. وإنما كان القانون في بعض هذه المجتمعات هو إرادة الحاكم الفرد الذي يخضع له الجميع، ولا تملك سلطة أن تخضعه أو تسائله، كذلك كانت الحال في مصر

الفرعونية وفارس وغيرهما، وكان القانون في بعض آخر من هذه المجتمعات تعبيراً طبقيًا عن إرادة طبقة ما تستأثر في البنيان الاجتماعي بالنفوذ والسلطان وتخضع لها سائر طبقات المجتمع الأخرى وتلتزم بما يصدر عنها(١).

أما في الدولة الإسلامية فإن المصدر الأساسي للقانون هو وحي السماء. قال تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الأَمْرِ مِنكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً**﴾ [النساء: ٥٩]. وقال سبحانه: ﴿**إِنِ الْحُكْمُ إِلاَّ لِلَّهِ أَمَرَ أَلاَّ تَعْبُدُوا إِلاَّ إِيَّاهُ**﴾ [يوسف: ٤٠]. وقال تعالى: ﴿**وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَن يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلالاً مُّبِينًا**﴾ [الأحزاب: ٣٦]. ووصف القرآن الكريم في سورة المائدة الذين يحكمون بين الناس بغير ما أنزل الله إليهم في الكتابين السابقين (التوراة والإنجيل) بأنهم ﴿**الْكَافِرُونَ**﴾ و﴿**الظَّالِمُونَ**﴾ و﴿**الْفَاسِقُونَ**﴾ [المائدة: ٤٤ و٤٥ و٤٧]. وهذه الأوصاف جاءت فى الآيات المذكورة تعقيبًا على ما فرضه الله على أهل الكتاب من الحكم بما أنزل في كتبهم؛ وهي تحذير شديد وتنبيه مؤكد للمسلمين أن لا يتركوا الحكم بما أنزل الله على نبيهم في كتابه العزيز. لكن وصف الكفر الوارد في أولاها؛ ووصف الظلم في ثانيتها، ووصف الفسق في الآية الأخيرة ليست كلها على ظواهرها. فقد فَسرَّها عدد من الصحابة والتابعين بأنه ليس الكفر الذي ينقل عن الملة، وبأنه «كفر دون كفر، وظلم دون ظلم، وفسق دون فسق» أي أنها درجات وأنواع، لا يحمل لفظ منها على ظاهره فيحكم به على عامة المسلمين(٢).

وهكذا فَصَلَ الإسلام - فى مصدره الأول: كتاب الله - في العلاقة بين الدولة والقانون. فجعل التزام أحكام القانون أساسًا لمشروعية الدولة. وجعل الحاكم فيما

---

(١) قرّب: أستاذنا الدكتور عبد الحميد متولي، الحريات العامة، الإسكندرية، ١٩٧٥ ص١٢-١٣ وص ١٥.

(٢) راجع في تفسير الآيات ومعاني هذه الألفاظ: ابن كثير، في تفسيره لها، جـ٢ ص٦٢ من طبعة دار الفكر ١٩٨٠. ومعنى كفر دون كفر أنه كفر نعمة لا كفر ملة.

يتخذه من قرارات وإجراءات وفيما يصدره من أوامر مقيداً بأحكام الشريعة الإسلامية، أي بأحكام القانون. وجعل واجب طاعة السلطة العامة مرتبطًا بمدى التزامها بأحكام القانون الإسلامي وخضوعها له. قال أبو بكر الصديق: «أطيعوني ما أطعت الله فيكم فإن عصيته فلا طاعة لي عليكم». فكلما التزمت الدولة هذه الأحكام: وجبت لها الطاعة على المحكومين. وكلما خرجت عنها: سقط عن المحكومين واجب الطاعة لها. وذلك تطبيقًا للمبدأ الإسلامي «لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق»(١). وبذلك أسقط الإسلام عن المحكومين واجب طاعة السلطة الجائرة. وأخطر مراتب الجور الخروج عن حكم الشريعة الإسلامية بترك التقيد بأوامرها ونواهيها(٢).

وقد وقف النابهون من فقهاء المسلمين الذين شغلتهم دراسة الحياة السياسية موقفًا واضحًا من واجب التزام القانون. فجعلوا طاعة الخليفة واجبة بقدر حرصه على تطبيق الأحكام الشرعية الإسلامية. وقرروا أنه إن خرج عن الحكم بهذه الأحكام إلى التحكم والجور واتباع الهوى، انعزل عن الخلافة ولم تعد طاعته واجبة(٣). هكذا يقرر الإمام الماوردي في كتابه الشهير «الأحكام السلطانية». أما الإمام ابن حزم الظاهري فيقرر في كتابه «الفصل في الملل والأهواء والنحل» عند بحثه لمبدأ «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» أنه يجب أن يكلم الحكام إذا وقع «شيء من الجور وإن قل»(٤). فإذا أذعنوا لما يجب عليهم من الحكم بالحق والانقياد لحكم الشرع فيها. وإن أبوا وأصروا على اتباع الهوى، «وجب عزلهم وإقامة

---

(١) حديث صحيح متفق عليه من حديث علي بن أبي طالب، انظر: السيوطي، الجامع الصغير، جـ٢ ص ٥٠١ (ومعه شرح العلامة المناوى).

(٢) الدكتور محمد طه بدوي، المرجع السابق، ص ١٧. وسوف نزيد واجب الطاعة تفصيلا في موضعه من هذه الدراسة.

(٣) الأحكام السلطانية، ط المكتب الإسلامي، ١٩٩٦ ص٣١. وأساس هذا المبدأ وضعه أبو بكر الصديق رضي الله عنه في خطبة توليه الخلافة حين خاطب المسلمين قائلاً: «... أطيعوني ما أطعت الله فيكم فإن عصيته فلا طاعة لي عليكم» وانظر ترجمة الخليفة الأول في: ابن سعد، الطبقات الكبري، جـ٣ ص ١٦٩ ـ ٢١٣.

(٤) الفصل في الملل والنحل، ط دار الجيل، بيروت ١٩٨٥، جـ٥ ص ٢٨.

غيرهم ممن يقومون بالحق» . ويرى ابن حزم أن الحكام في هذه الحالة «بغاة» تجب محاربتهم كما يحارب أهل البغي . وسوف نلم في دراستنا لموقف الفرق الإسلامية السياسية من الخروج على الحاكم بتفصيل أكبر لهذه الآراء .

وإذ جاءت الدولة الإسلامية الأولى بمبدأ وجوب الخضوع للقرآن، أو للوحي، وهو المبدأ الذي يمكن أن نقارنه ـ مع فارق ملحوظ ـ بمبدأ علو الدستور في المجتمعات المعاصرة، فقد عرفت المجتمعات السياسية لأول مرة في تاريخها تنظيم السلطة بإخضاعها للقانون . ووجدت بذلك أول صورة للدولة كما نعرفها اليوم وكما استقر تعريفها في دراسات العلوم السياسية المعاصرة .

وقد كان التمييز بين النظام السياسي للدولة الإسلامية وبين غيره من النظم السياسية واضحًا في أذهان الصحابة رضي الله عنهم وفي مواقفهم من رئاسة الدولة الإسلامية عقب وفاة الرسول ﷺ فأطلقوا على رئيس الدولة الذي اختاروه لقب «خليفة رسول الله» . وفي ذلك إشارة واضحة لمعنى اتباع الرسول والاقتداء به، وتمييز لمكان الرئيس في الدولة الإسلامية عن مكان الرؤساء في غيرها من المجتمعات السياسية حيث تنبئ ألقابهم عن الاستقلال بالسلطان والتفرد به .

واستمرت الخلافة ـ تنظيما لرئاسة الدولة الإسلامية في صورة أو أخرى ـ منذ ذلك الوقت في القرن الأول الهجري ـ السابع الميلادي، حتى أوائل القرن الرابع عشر الهجري ـ العشرين للميلاد، حين ألغيت الخلافة الإسلامية العثمانية في تركيا على أثر قيام الثورة الكمالية فيها . (وكان إلغاؤها اعتبارًا من ٢٣/ ٣/ ١٩٢٤) .

ومنذ ذلك التاريخ، وحتى اليوم، كانت الدعوة إلى إقامة حكم إسلامي في البلاد الإسلامية هي أكثر الدعوات قبولاً لدى جماهير المسلمين . وليس أدل على ذلك من أن الحركات الإسلامية التي ربطت في منهاجها بين الدين والحياة أو بين نظام الحكم وبين الدعوة إلى الإسلام كانت أكثر الحركات أنصارًا، وأوسعها انتشارًا وأعظمها ـ أيضًا ـ نصيبًا من عسف الحكام ومؤامرات أعداء الإسلام .

وليس من شك في أن الدعوة إلى إقامة نظم حكم أساسها الإسلام، وهي الدعوة التي لم يخل منها جزء من أجزاء العالم الإسلامي كله ولا عصر من

العصور، كانت أحد أسباب اهتمام الباحثين والمفكرين بدراسة نظام الحكم في الدولة الإسلامية من الناحيتين التاريخية والقانونية، أو بعبارة أدق دراسة المبادئ التي قررها الإسلام في المجال الدستوري والسياسي، ودراسة صور تطبيقها في العصور المختلفة.

وعلى كثرة ما ظهر من مؤلفات في هذا الموضوع، بمختلف اللغات، فإن كثيراً من مسائله لا تزال ـ في الغالب ـ يكتنفها الغموض وتتضارب بشأنها الآراء حتى لتكاد الحيرة تتملك القارئ أو الباحث المحايد إذ تذهب به مذاهب المؤلفين ذات اليمين وذات الشمال في موضوع واحد أو مسألة واحدة.

وحين يكون المقصود بدراسة النظام السياسي للدولة الإسلامية الإفادة منها في تصحيح الواقع المعاصر للأمة، وربط تطورها السياسي بقيمها السياسية، إخراجًا لها من دائرة التقليد المطلق لغيرها من الأمم، واعتناء بالعودة بها إلى استلهام توجيهات الوحي، ودروس الحكم النبوي وحكم الراشدين للارتقاء بواقعها المعاصر ـ حين يكون ذلك هو هدف تلك الدراسة ـ فإنها تتطلب إدراكًا لأصالة القيم السياسية الإسلامية، في غير جمود، وفهمًا لحقائق التاريخ، في غير تطرف، ومراعاة للحاجة الاجتماعية، في غير خروج على النصوص التي مردها إلى الوحي، ووضوحًا في التفرقة بين النصوص والتطبيق حتى لا نُحَمِّلَ النصوص تبعات الانحراف في التطبيق، ولا نجعله مفسراً لها حين يخالفها أو يتعارض معها أو ينحرف بها.

ومثل هذه الدراسة ـ في نظرنا ـ يجب أن تبدأ من الواقع التاريخي، مستصحبة القواعد العامة والأصول الكلية للشريعة الإسلامية لتستخرج من الواقع، ومن الأصول، القيم والقواعد العامة للنظام السياسي(١).

ذلك أن هذه القواعد لم تنشأ في فراغ، ولم يوح بها في غير مناسبة لكي

---

(١) نعني بالقيم هنا تلك المبادئ الكلية للنظام السياسي في الدولة الإسلامية. ومن بينها ما سوف نناقشه بالتفصيل في موضعه من هذه الدراسة. وهي قواعد قانونية ملزمة للجماعة وليست مجرد توجيهات أخلاقية أو سلوكية يطبقها من شاء، ويهملها من أراد.

تستخدم حين تأتي هذه المناسبة. وإنما نشأت تلك القواعد مرتبطة بحركة المجتمع الإسلامي، ونزل الوحي ـ بما أوحي به منها ـ مرتبطًا بصورة أو أخرى من صور الحركة الاجتماعية في عصر النبوة. سواء أراد الوحي تصحيح واقع قائم أم إنشاء واقع جديد، أم إقرار حقيقة، أم تأكيد معنى. والقدر نفسه من الارتباط بين حركة المجتمع المسلم وبين تقعيد القواعد التي تحكم هذه الحركة نراه فيما بعد عصر الرسالة من عصور. فقد كانت الأسس النظرية ـ أو ما نسميه اليوم كذلك ـ تستنبط وتستخرج وتفسر بصدد قضايا واقعية تواجه الناس ويتصدى لها فقهاؤهم وعلماؤهم بالعلاج أو البحث عنه. ولم يكن هؤلاء الفقهاء أو العلماء يعملون بدافع من لذة البحث العلمي المجرد قط، وإنما كانت بحوثهم وآراؤهم، خاصة في المجال السياسي، مرتبطة دائمًا ـ على صورة أو أخرى ـ بواقع الناس وواقع المجتمع.

فإذا نحن فعلنا ذلك ـ أي جمعنا في دراستنا بين تحليل أهم أحداث التاريخ السياسي الإسلامي، وبين النظر في القواعد العامة للنظام السياسي التي يفترض فيها أن تحكم الواقع وتهيمن على مجرى الأمور كلها فيه ـ فإنه يكون بإمكاننا ـ بعد ذلك ـ أن نرى في ضوء القيم والقواعد العامة الإسلامية صورة واقعنا نحن. وقد يمكن لنا آنئذ أن نبحث عن علاج لأدوائه مأخوذ من دروس الواقع التاريخي للأمة الإسلامية، ومن قواعد فقهها العامة المتعلقة بالناحية السياسية، غير مغفل للتطورات التي طرأت عليها خلال العصور والتي وصلت بها إلى واقعها الذي نعيشه اليوم. أما أن نشغل بإثارة المشكلات التي يعاني منها واقعنا المعاصر فحسب، وبانتقاد المشتغلين بالفكر السياسي الإسلامي في عصرنا هذا وفي العصور الماضية، فإن ذلك لا يغني كبير غناء. ولست أزعم أن مشكلاتنا المعاصرة أو التعرض لآراء الباحثين في الفكر السياسي الإسلامي من الأمور غير ذات الأهمية. وإنما أرى أن توضع هذه الآراء وتلك المشكلات في موضعها الصحيح. فتناقش بقدر الحاجة إلى تصحيح تصورنا لنظرة الإسلام إلى الحياة السياسية، وفي إطار البحث الذي يكون هدفه تكوين تصور مقبول، إسلاميًا، لوظيفة السلطة السياسية في الدولة المسلمة،

ولطبيعة العلاقات السياسية فيها. وبغير ذلك فإننا قد ننتهي إلى مناقشة جزئيات وفرعيات قد لا يكون لها وجود أصلا إذا اتفقنا على الأصول والكليات.

على أنه لا يجوز أن يظن أن النظام السياسي في النظرة الإسلامية يمكن أن يدرس أو يفهم أو يطبق منفصلا عن نظم الإسلام الاجتماعية والاقتصادية، وبصفة عامة، نظمه الإنسانية. ذلك أن النظرة الشاملة التي تميز بها الإسلام إلى الكون والحياة والإنسان تجعل من نظمه المختلفة على تعددها وعمومها جزءاً من كل هو الإسلام نفسه. واستصحاب هذا المعنى ضروري في أية دراسة متصلة بالإسلام أيا ما كان نطاقها وهدفها. وليس أخطر على الفكر الإسلامي من تشتت النظرة وتجزئها، والعناية ببعض توجيهات الإسلام دون بعض.

وصدوراً عن هذه المعاني فإن هذه الدراسة تغفل عن عمد كثيراً من التفاصيل التي يعنى بها عدد غير قليل من الباحثين إيمانًا بوجوب صرف الجهد إلى القضايا الأساسية دون القضايا التفصيلية. وقد تكون لبعض القضايا الجزئية أو التاريخية الصرفة آثار باقية حتى اليوم فى تصورات الناس، فنوليها قدراً مناسبًا من العناية بغية تجلية وجه الحق فيها ـ كما نراه ـ وبيانه. وذلك ما عمدنا إليه ـ مثلاً ـ في قضية التحكيم بين علي ومعاوية ـ رضي الله عنهما ـ حيث انتقدنا الرواية الشائعة عنها وبَيَّنَّا عدم صحتها، وهو ما فعلناه أيضًا في بحثنا لوقائع التاريخ النبوي والراشدي التي يستند إليها الباحثون في موضوع الشورى، وفي نشأة الأحزاب السياسية الإسلامية وغيرها من المسائل.

وتنقسم هذه الدراسة إلى خمسة فصول. نتحدث في أولها عن الدولة الإسلامية ونشأتها، ونعالج فيه ـ تمهيدا لدراسة نشأة الدولة الإسلامية ـ حالة العرب السياسية قبل الإسلام. ونخصص الفصل الثاني لدراسة نظام الحكم في الدولة الإسلامية بعد وفاة الرسول ﷺ بدءاً بعهد أبي بكر ـ رضي الله عنه ـ وانتهاء بعهد عثمان وما شهده من تطورات في الفكر السياسي لدى المسلمين.

ونعالج في هذا الفصل ظهور الفرق الإسلامية ذات الآراء السياسية من خوارج

وشيعة ومعتزلة ونعرض أهم آرائها السياسية. وسوف يقتضينا ذلك التعرض لأهم الأحداث السياسية التي وقعت في أثناء خلافة علي رضي الله عنه.

ثم نجعل موضوع الفصل الثالث «الحكومة وغايتها في الدولة الإسلامية» وفيه نعالج قضية ارتباط الدين والدولة، وقضية الغاية التي يجب على الدولة الإسلامية الالتزام بتحقيقها.

أما الفصل الرابع فموضوعه «القيم الإسلامية في المجال السياسي». ويشتمل بحثنا فيه على دراسة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ودراسة قيم: العدل والشورى والحرية والمساواة ومدى جواز مساءلة الحكام ومدى وجوب الطاعة على المحكومين، باعتبارها ـ في نظرنا ـ أهم القيم السياسية الإسلامية.

وأما الفصل الخامس فنعالج فيه بإيجاز مدى التزام الدولة الإسلامية في العصر الحديث بما عرفه تاريخ النظام السياسي في الدولة الإسلامية من أوضاع وأوصاف ونضمّنه بيانًا موجزاً لوضع غير المسلمين في ظل النظام الإسلامي، ونناقش فيه أحكام دستور جمهورية إيران الإسلامية في ضوء الأفكار الأساسية في الفقه السياسي الإسلامي بعامة، والشيعي الإمامي بخاصة.

ويضم هذا الفصل أيضًا دراسة عن التطور الذي مر به الفكر السياسي الإسلامي في مائة عام تمثل القرن العشرين للميلاد.

ذلك أن تطور هذا الفكر يعد مرآة صادقة للفكر السياسي الإسلامي بعامة، فالمفكرون الرواد من جميع التيارات التي ظهرت في مصر عَبَرَتْ تجاربهم ورؤاهم الحدود إلى معظم أنحاء الدنيا العربية والإسلامية. فمناقشة هذا الفكر في هذا الكتاب تتمة لازمة لنظرته العامة إلى النظام السياسي للدولة الإسلامية.

ولا يفوتني وأنا أختم هذه المقدمة أن أذكر بالشكر والتقدير الزملاء الدكاترة أحمد العسال ومحمد مصطفي الأعظمي وفتحي عبد الكريم وإبراهيم غازي الذين تفضلوا فقرأوا أجزاء من مسودات الطبعة الأولى من هذه الدراسة وكانت ملاحظاتهم عليها خير عون لي في تلافي كثير من مواطن النقص أو القصور.

وأخص بالعرفان والامتنان أستاذنا الدكتور محمد طه بدوي أستاذ العلوم السياسية بجامعات الإسكندرية وبيروت العربية والرياض[1]، الذي لم يبخل عليّ من وقته بالليالي ذوات العدد التي أفسح فيها صدره لتساؤلاتي ومناقشاتي، وأفاض عليّ خلالها من علمه الجم وكريم خلقه ما أجدني غير مستطيع توفيته حقه من الشكر أو الذكر.

وأتوجه بشكري إلى زوجتي[2] التي لولا تشجيعها وعونها، ونقدها لأفكاري لما استطعت إخراج هذه الرسالة إلى القراء.

ومما لا يحتاج إلى بيان أنني أتحمل وحدي تبعة ما قد يكون فيما انتهيت إليه من نتائج، أو فيما أبديته من رأي، من خطأ أو ميل عن الصواب، أما ما أكون قد وفقت فيه فذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم. وأسأله سبحانه أن يديم علينا نعم الإيمان والتوفيق وأن يجعلنا من أهل السداد والرشاد. وأن يعيذنا من كتمان شهادة الحق، ومن يكتمها فإنه آثم قلبه، وكفى به سبحانه هاديًا ونصيرًا.

(١) كُتبت أصل هذه المقدمة حين كان أستاذنا ـ حفظه الله ـ يؤدي رسالة العلم في جامعة الرياض (الملك سعود الآن) في المملكة العربية السعودية. وقد عاد بعدئذ إلى جامعته الأصلية: جامعة الإسكندرية يواصل فيها عطاءه العلمي المثمر بإذن الله. ثم توفي رحمه الله في الإسكندرية، في أوائل التسعينيات من القرن العشرين.

(٢) الدكتورة أسمهان توفيق بكير رحمها الله؛ توفيت بالقاهرة يوم الجمعة الموافق ٢٧/ ٥/ ١٩٩٤.

الفصل الأول
في الدّولة الإسلاميّة

١ - تمهيد وتقسيم:

من المسَلَّم به بين الباحثين في أصول النظام السياسي للدولة الإسلامية، وفي تاريخ هذا النظام أن الرسول ﷺ قد أسس الدولة الإسلامية الأولى عقب هجرته من مكة إلى المدينة. وتعد هذه الدولة التي أسسها الرسول ﷺ أقدم صورة معروفة إلى اليوم في تاريخ الإنسانية للدولة باعتبارها صورة تاريخية من صور المجتمع السياسي. وقد تميزت - على ما سوف يأتي بيانه - بكل العناصر التي تميز الدولة وفق المفاهيم السائدة في دراسات العلوم السياسية المعاصرة.

على أن الدولة الإسلامية الأولى في المدينة - شأنها شأن أية دولة أخرى عرفها التاريخ - لم تقم بطريق المصادفة ولا كان ميلادها طفرة، غير مسبوق بأحداث تمهد له وتهيئ لظهوره، ولذلك كان من الضروري أن يمهد لدراسة النظام السياسي لهذه الدولة الإسلامية: تاريخه وأصوله على السواء، بدراسة المناخ والأحداث التي شهدت ظهور الدولة الإسلامية وأدت إليه، والتي صنعها وأدى إليها تطور هذه الدولة واستقرار نظمها وتطبيق أصولها. وعلى ذلك فإن دراستنا تبدأ بدراسة حالة العرب السياسية عند ظهور الإسلام، وهي توطئة لازمة لدراسة نشأة الدولة الإسلامية في المدينة. ومن ثم ينقسم هذا الفصل إلى مبحثين نخصص واحداً منهما لكل من هذين الموضوعين.

المبحث الأول
الحالة السياسية في جزيرة العرب قبل الإسلام

٢ ـ انقسام العرب إلى بدو وحضر:

من المعروف أن سكان الجزيرة العربية كانوا ـ ولا يزالون ـ منقسمين إلى قسمين كبيرين:

البدو والحضر: والبدو سكان الصحراء، والحضر سكان المدن. وعماد حياة البدو هو الرعي وما اتصل به، بينما يعمل الحضر في التجارة أو الزراعة أو أنواع من الصناعة. ويرتبط هذا التقسيم إلى حد كبير بالطبيعة الجغرافية للبلاد التي سكنها العرب، وبما لهذه الطبيعة من أثر في الحياة الفردية والجماعية للسكان القاطنين فيها. وقد كان البدو يعيشون عيشًا غير مستقر في ظروف قسوة البيئة التي وجدوا فيها نتيجة اضطرارهم الدائم إلى التنقل سعيًا وراء الأمطار وخصوبة الأرض طلبًا لعيشهم ومطعم أغنامهم(١).

وقد كان من نتائج هذا الأسلوب في حياة البدو أن تجمع أفرادهم في وحدات قامت على أساس صلة الدم والنسب وسميت هذه الوحدات بأسماء مختلفة يدل كل منها في الغالب على حجم الوحدة التي يطلق عليها. وقد كان من أكثر هذه الأسماء شيوعًا العشيرة والرهط والقوم والقبيلة والحي(٢).

---

(١) الدكتور عبد المنعم ماجد، التاريخ السياسي للدولة العربية، جـ١ ص ٤٧ ـ ٤٩، وانظر كذلك:
Ghunaimi, M.T., The Muslim Conception of International Law, The Hague, 1968 p.12.
and: Lewis, B. The Arabs in History, London, 1970, p. 29.

(٢) لفظ الحي يطلق على وحدة تجمع أفرادًا ينتمون إلى أصل واحد، ويطلق كذلك على المكان الذي يعتبر ـ في العادة ـ موطن هذه الوحدة، انظر عبد المنعم ماجد، المرجع السابق، ص ٤٨.

وهذا الارتباط بين المنحدرين من أصل واحد كان ارتباطًا عضويا غريزيًا دفع إليه الأفراد من آثار غريزة المحافظة على النوع. ولذلك تميز هذا الارتباط بميزتين أولاهما أن كل إنسان غير منتم إلى هذا الأصل المشترك لأفراد العشيرة أو الرهط. . إلخ. كان يعد عدوا لهم، وثانيتهما أن الجماعة - رغم تماسكها الواضح - لم تسلب الأفراد شعورهم بذواتهم وباستقلالهم الفردي. وبعبارة أخرى فإن مثل هذه المجتمعات ترتكز إلى دواعي الحاجة الغريزية أو «الفطرة»، دون أن تعي ضرورات الحياة الاجتماعية أي دون أن يكون مبناها «الفكرة»(١).

٣ - الواقع السياسي للقبائل البدوية:

في ظل هذا المجتمع المستند أساسًا إلى غريزة البقاء كان من الطبيعي ألا يشكل انضواء الأفراد تحت لواء الجماعة مجتمعًا سياسيًا، وأن تغيب تبعًا لذلك أية صورة للسلطة السياسية داخل هذه المجتمعات. فالمجتمع السياسي يتميز أساسًا بوجود سلطة عليا في الجماعة يخضع لها سائر الأفراد، وما قد يوجد من تنظيمات، خضوعًا كاملا تفرضه بالقوة إذا اقتضت الظروف ذلك. ولم يكن لمثل هذه السلطة وجود في تجمعات البدو أو وحداتهم التي ينتمون إليها. بل كان الأفراد جميعًا يتساوون في الحقوق والواجبات، مساواة جعلت من رئيس القبيلة (أو شيخها) أو من (سيد الحي) مجرد شخص ذي سلطة معنوية هدفها الحفاظ على الوحدة بين أبناء قبيلته أو عشيرته(٢).

وقد ذهب بعض الباحثين في تاريخ العرب قبل الإسلام إلى أن القبيلة العربية عرفت نوعًا من التنظيم السياسي تمثل في حق رئيس القبيلة في إعلان الحرب على الأعداء وفي منح الجوار لمن يطلبه، وفي تقرير طرد المخالفين لنظام القبيلة أو

---

(١) انظر في وصف هذه الصورة التاريخية للجماعات الإنسانية: الأستاذ الدكتور محمد طه بدوي، أصول علوم السياسة، الطبعة الرابعة ١٩٦٧ الإسكندرية، ص ٣٤-٣٥.

(٢) صبحي وحيدة: في أصول المسألة المصرية، القاهرة، ١٩٥٠، ص ١٧-١٨. وأيضًا:
Bernard Lewis, op. Cit, p. 29.

وهناك تحليل جيد لعناصر الحياة القبلية من الناحية السياسية في:
Mackenzie, W.J.M., Politics & Social Science, Pelican, London. 1967, pp. 188 - 212.

الخارجين على تقاليدها. بل لقد قيل إن رئيس القبيلة كان بمثابة «ملك» يدير مملكة رعاياها هم الأفراد المنتمون إلى القبيلة الذين يعتقدون بانحدارهم من أصل أو نسب مشترك(١).

والواقع أنه إذا كان هذا الرأي يستجيب إلى مسلمة من مسلمات العلوم السياسية المعاصرة مؤداها أن جوهر السياسة كامن في الإنسان ذاته، بحيث يعد الإنسان كائنًا سياسيا بطبعه(٢) فإنه - أي هذا الرأي - يتعارض تعارضًا واضحًا مع مسلمة أخرى من مسلمات العلوم السياسية مؤداها أنه لكي يعد مجتمع ما مجتمعًا سياسيًا فإنه لابد من توافر عناصر أساسية معينة أهمها عنصران: التقيد الإقليمي أي ارتباط الجماعة بإقليم معين ارتباطًا يفضي إلى ظهور مفهوم الوطن بما يتبعه من شعور الأفراد بواجب المحافظة على الوطن والدفاع عنه، وظهور السلطة السياسية التي تحتكر القوة الفعلية والشرعية (القانونية) في هذا المجتمع(٣) احتكارًا يمكنها من إقرار السلام، والعمل على استمرار التقدم في المجتمع الذي تقوم فيه. وهذان العنصران لا يمكن الادعاء بتوافرهما في التجمعات البدوية في جزيرة العرب قبل الإسلام.

٤ ـ الواقع السياسي لمجتمعات الحضر وفي مكة على وجه الخصوص:

إذا كان هذا هو مجمل الحالة السياسية في المجتمعات البدوية في جزيرة العرب قبل الإسلام فكيف كانت الحالة السياسية في مجتمعات الحضر؟

الواقع أن حال الحضر - خاصة في الحجاز - حيث ظهر الإسلام ومن حيث انتشر، لم يكن أفضل من حال البدو من وجهة النظر السياسية. فرغم سُكنى أهل الحجاز في مدن كبيرة نسبيا كمكة والطائف والمدينة (أو يثرب كما عرفت آنئذ) فإن العلاقات الفردية والاجتماعية كانت تحكمها في الغالب القواعد ذاتها التي تحكم

(١) انظر جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، جـ٤، ط بيروت، ١٩٧٠ ص ٣٤٢ ـ ٣٤٣.

(٢) الأستاذ الدكتور محمد طه بدوي، فروض علمية في تفسير علاقات الحرب والسلام. جامعة بيروت العربية، ١٩٧٤. ص ١٧ ـ ١٩.

(٣) See: Finer. S.e., Comparative Government, London, 1974, p. 24.
وأصول علوم السياسة، المرجع السابق ذكره. ص ١١٨.

العلاقات المماثلة لدى البدو. ولم تظهر في هذه المدن، أو أي منها، «سلطة سياسية» بالمعنى المعروف لهذه الكلمة، إلى أن ظهر الإسلام ونشأت دولته في المدينة. وربّما لا يحتاج هذا القول إلى أكثر من تقريره فيما يتعلق بالطائف ويثرب، أما فيما يتعلق بمكة فلعلنا بحاجة إلى بعض التفصيل لإثبات صحة ما ذهبنا إليه.

والسر في ذلك هو أن مكة بحكم تجمع القبائل من قريش فيها وجوارها بعضها لبعض، وبحكم اتصالها بالعالم الخارجي عن طريق الرحلات التجارية التي كان ينظمها تجارها مرتين في كل عام، وكذلك بسبب وجود الكعبة فيها ووفود الحجيج إليها في كل عام - بحكم ذلك كله - عرفت مكة نوعًا من التنظيم الذي عهد بمقتضاه لبعض قبائل قريش أو بطونها ببعض المناصب على النحو التالي[1]:

٤ / ١ - السدانة والحجابة:

السادن خادم الكعبة وبيت الأصنام. وسدنة الكعبة هم حجابها الذين يقومون على خدمتها ويتولون أمرها ويفتحون أبوابها ويغلقونها. وقد كانت السدانة والحجابة في مكة لبني عبد الدار بن قصي بن كلاب.

٤ / ٢ - السقاية والعمارة:

السقاية هي تقديم الماء، وبعض أنواع الشراب (وعلى الأخص الزبيب المنبوذ في الماء) للحجيج وقد كان أمر السقاية في الجاهلية وفي الإسلام إلى العباس بن عبد المطلب عم رسول الله ﷺ والثابت في التاريخ أن قريشًا كانت تجمع بين سقاية الماء وسقاية الشراب للحجاج في الجاهلية. أما سقاية الماء فلندرته وحاجة الناس إليه، وأما الشراب فإكرامًا لضيوف البيت الحرام[2].

---

(١) راجع في هذه المناصب ومن تولاها من قريش وما حدث من نزاع حولها - أوشك أحيانًا أن يكون حربًا - وأهميتها في الجاهلية والإسلام، سيرة ابن هشام مع شرحها الروض الأنف للسهيلي، ط القاهرة ١٩١٤، جـ١، ص ٨٥ وما بعدها إلى ص ٩٠.

(٢) ولا تزال هذه العادة معمولا بها حتى اليوم إذ تقدم الدولة، وتقدم الوفود الرسمية من الدول الإسلامية، الماء وأنواع أشربة الفواكه إلى الحجيج. ويبدو أنها لم تنقطع أبدًا منذ بدأتها قريش في الجاهلية، فقد نص على وجودها المؤرخون في عصور مختلفة، انظر ابن هشام، الموضع السابق.

أما العمارة فلها في اللغة معان عديدة، وقد ورد في معناها في حق البيت الحرام أنها منع الناس أن يتكلموا في المسجد الحرام بهُجْر أورَفَث أو أن يرفعوا أصواتهم[1] وقد كانت العمارة ـ مع السقاية ـ للعباس بن عَبد المطّلب.

٤ /٣ ـ الرفـــادة:

الرفادة مال كانت تخرجه قريش في كل عام فتدفعه إلى قصي بن كلاب ليصنع به طعامًا للحجيج فيأكل منه من ليس له سعة ولا معه زاد. وكان يستمر طيلة أيام منى.. حتى إذا انقضت أيام الحج انقطع طعام الرفادة وقفل الناس إلى بلادهم.

وقد كان أول من صنع الرفادة قصي بن كلاب حين قال لقومه «يا معشر قريش إنكم جيران الله، وأهل بيته، وأهل الحرم. وإن الحجاج ضيوف الله وأهله وزوار بيته. وهم أحق الناس بالكرامة. فاجعلوا لهم طعامًا وشرابًا حتى يصدروا عنكم[2]»، وحين بعث الرسول ﷺ كانت الرفادة لبني عبد مناف[3].

هذه هي أهم المناصب التي ثبت في تاريخ العرب قبل الإسلام وجودها لدى أهل مكة[4] وواضح من تأملها أنها جميعًا مناصب دينية تجلب لصاحبها ذيوع الصيت وحسن السمعة والفخر بين قبائل العرب التي كانت جميعًا تقدس البيت الحرام

---

(١) ظافر القاسمي، نظام الحكم في الشريعة والتاريخ، بيروت ١٩٧٤ ص ١٦ (نقلا عن بلوغ الأرب للألوسي).

(٢) ابن هشام، المرجع السابق، ص ٨٩.

(٣) المرجع السابق، ص ٩٠. وقد ذهب بعض الباحثين إلى أنها كانت في بني نوفل. انظر: منير العجلاني، عبقرية الإسلام في أصول الحكم، بيروت ١٩٦٥، ص ٨٥ـ٨٧.

(٤) أورد الأستاذ ظافر القاسمي في كتابه السالف الذكر عددًا آخر من المناصب التي كانت معروفة في قريش (ص ١٤ ـ ٢٠) وقد عقب عليها جميعًا بقوله: «ومهما يكن من أمر فإن هذه التقاليد والمؤسسات لم يكن هناك التزام بها.. ولم يكن هناك من مؤيد (يقصد جزاء) يوقعونه على الذي يخرقها بالنظر للروح القبلية الغالبة عليهم، وفقدان النظام من حياتهم السياسية والاجتماعية والاقتصادية» (ص ٢٣).

وتحج إليه، حتى إن القبائل من قريش تنازعت على تقسيم هذه المناصب وتوزيعها بينها قبل الإسلام وكاد الأمر أن يفضي إلى الحرب بين القبائل المتنازعة كما أشرنا إلى ذلك من قبل. أما أن تعد هذه المناصب دليلا على وجود تنظيم سياسي، أو تعد في ذاتها مناصب تضفي على صاحبها سلطة سياسية كما ذهب بعض الباحثين[١] فذلك يبدو بعيداً عن الصواب.

إن كل ما يمكن لنا قوله: إنه كان في مكة ـ دون غيرها من مواطن القبائل العربية ـ نوع من التقاليد التي يحترمها أهلها في الغالب، ويحترمها سائر الناس. وإن هذه التقاليد كانت مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بوجود الكعبة في مكة وبحج الناس إليها في كل عام ولا يمكن أن ترقى هذه التقاليد إلى تشكيل نظام سياسي في مكة في تلك الفترة من تاريخها، أو أن يعدّ من ولوا هذه المناصب أو بعضها أصحاب «السلطة السياسية» في مكة[٢].

٥ ـ مكة المكرمة لم تعرف نظامًا سياسيًا قبل الإسلام:

إن الواقع الذى يؤيده استقراء الحوادث التاريخية التي بين أيدينا عن تلك الحقبة من التاريخ هو أن الحالة السياسية في مكة لم تكن تختلف كثيراً عنها في مواطن بقية القبائل العربية الأخرى. فلم يكن هناك نظام سياسي. ولم تعرف تلك القبائل سلطة سياسية على أي صورة من صور السلطة السياسية. وقد حاول بعض الباحثين أن يثبت أن أهل مكة عرفوا نوعًا من التنظيم السياسي قبل الإسلام مستدلا على ذلك بأن بعض أهلها قد عقدوا حلفًا اسمه «حلف الفضول» تعاقدوا فيه على أن ينصفوا المظلومين من الظالمين وأن ينصروا المستضعفين على الباغين، أو بعبارة بعض الروايات «تعاهدوا فيه ألا يبيت بمكة مظلوم». ونحن نرى أن عقد حلف الفضول ـ في حد ذاته ـ يعدّ دليلاً كافيًا على غياب أي سلطة سياسية عن المجتمع

---

(١) الدكتور عبد المنعم ماجد، المرجع السابق، ص ٨١. وهو يصف هذه المناصب بأنها «أنظمة سياسية». وواضح مدى ما في هذا التعبير من تجوز.
(٢) قارن الدكتور عمر فروخ، تاريخ الجاهلية، بيروت، ١٩٦٤، ص ١١٢.

المكي قبل الإسلام. إذ لو وجدت هذه السلطة لما كان ثمة مكان لعقد مثل هذا الحلف، الذي ضم خمسة فقط من قبائل قريش دون سائر القبائل(١).

وقد نص الشافعي رحمه الله على فقدان النظام السياسي في مكة المكرمة وما حولها قبل الإسلام، وعلى أن الطاعة التي دان بها العرب للرسول ﷺ لم تكن لأحد غيره في نظر هؤلاء العرب(٢).

ويدل كذلك على عدم وجود سلطة سياسية يخضع لها الجميع في مكة، قصة تنازع القبائل عند إعادة بناء الكعبة حول إعادة وضع الحجر الأسود في مكان من الكعبة المشرفة. بل إن هذه القصة تعدّ دليلاً على أن السلطة الدينية المتعلقة بالكعبة ذاتها لم تكن سلطة يقبلها أو يخضع لها الجميع وإلا لانفرد أصحاب الحجابة أو العمارة (مثلا) بتقرير حل هذا النزاع. وإنما كانت القبلية هي المسيطرة عليهم والتعصب للقبيلة هو الروح الموجه لتصرفاتهم ومواقفهم(٣).

٥ مكرراً ـ المدينة لم يكن فيها نظام سياسي قبل الهجرة النبوية إليها:

لم تعرف المدينة ما عرفته مكة من تولي بعض قبائلها، أو بعض بطون هذه القبائل وظائف معينة كالسدانة والحجابة والسقاية والرفادة وعمارة المسجد الحرام، وغيرها مما أشرنا إليه آنفًا. فقد كانت المدينة تفتقد الوحدة الإدارية في شؤونها كافة، فلم توجد فيها أية سلطة إدارية تدل على وجود نظام سياسي من أي نوع، يلتزم به أهلها وينزلون على حكمه. بل كانت العلاقة بين القبائل علاقة خلاف مستمر يصل

---

(١) انظر القصة الكاملة لحلف الفضول في: الماوردي، الأحكام السلطانية، القاهرة ١٩٦٦، ص ٧٨ـ٧٩ وفي علاقته بالسلطة القضائية انظر بحثنا عن قضاء المظالم في الشريعة الإسلامية، مجلة إدارة قضايا الحكومة بالقاهرة، العدد الرابع، ١٩٧٤. وقد ذهب إلى اعتبار هذا الحلف نوعًا من التنظيم السياسي كل من: منير العجلاني، المرجع المشار إليه سابقًا، وعبد المنعم ماجد، المرجع السابق ص ٨٣.

(٢) الرسالة، ص ٨٠ من طبعة أحمد شاكر.

(٣) راجع في قصة إعادة بناء الكعبة: ابن هشام، المرجع السابق، ص ١٢٧. وقد كادت القبائل أن تقتتل بسبب الخلاف في أمر الحجر الأسود.

ـ في أحيان كثيرة ـ إلى الحرب، وكانت البطون والعشائر من القبيلة الواحدة يعادي بعضها بعضًا، ويحالف بعضها خصوم بني عمومتهم من القبيلة نفسها.

وكانت القبيلتان الرئيسيتان في المدينة قبل الهجرة هما الأوس والخزرج، وهما أبناء عمومة، وكان اليهود يشاركونهم سكنى المدينة والسيطرة عليها، وكانت المدينة مقسمة إلى عدة دوائر للسكنى لكل بطن أو فخذ دائرة، وهي تشتمل على الأراضي والمنازل والحصون التي يملكها هذا البطن أو ذاك.

وكانت الحصون ـ عادة ـ ملكًا للأسر الأكثر عراقة، ورئيس كل حصن هو رب الأسرة التي تملكه. وهذه الزعامات شملت قبائل العرب، الأوس والخزرج وبطونها، وقبائل اليهود وبطونها ـ وهي قبائل بني النضير وبني قينقاع وبني قريظة ـ ومع ذلك فقد كانت القبائل تسوِّد زعيمًا فكان عبد الله بن أبيّ بن سلول زعيمًا للخزرج، وحضير بن السماك ـ والد الصحابي الجليل أسيد بن حضير ـ زعيمًا للأوس، وكان كعب بن الأشرف زعيمًا لليهود. وهذه الزعامات القبلية لم تكن تمثل سلطانًا سياسيًا يخضع له الجميع بل كانت سلطة قبلية عرفية تطاع بحكم العادات القبلية لا بحكم التنظيم السياسي.

وكان السبب الرئيسي في ظهور هذه الزعامات هو الحروب المستمرة بين الأوس والخزرج واليهود، وهي حروب لم تكن تعرف الثبات في المواقف والتحالف، فكثيرًا ما كان حلفاء اليوم أعداء الأمس، والعكس بالعكس. وكان السبب الأهم لهذه الحروب هو السبب الاقتصادي والصراع على ملكية الأراضي الزراعية الخصبة التي كان أكثرها في يد اليهود. ولذلك تحكمت المصالح المؤقتة، وحالات الصراع المتوالية في علاقات القبائل والبطون أكثر مما تحكمت فيها صلة الدم والقرابة والنسب، ولذلك لم يكن لفريق من الفرق الثلاث التي غلبت على المدينة سلطان شامل لأهلها كافة أو لأحيائها جميعًا[١].

---

(١) صديقنا الأستاذ الدكتور الطيب زين العابدين، الحكومة الإسلامية في عهد الرسول، الخرطوم ١٩٩٠، ص ٥ ـ ١٧، ومنه لخصنا ما في المتن.

٦ ـ ممالك الجزيرة العربية قبل الإسلام:

أما أطراف الجزيرة العربية وسواحلها فقد عرفت فيها ممالك عاشت قرونًا طويلة وحفظ التاريخ كثيرًا من حوادثها وتطورات الحكم فيها وأوضح مثال لذلك مملكة سبأ التي قص القرآن طرفًا من قصتها في سورة النمل (الآيات: ٢٢ ـ ٤٤) وفيها بين القرآن الكريم كيف تمت مراسلة بين نبي الله سليمان وملكة سبأ انتهت بدخولها في دين سليمان وإسلامها لله رب العالمين. بل تبين هذه الآيات كذلك أنه كان في هذه المملكة نظام للشورى تلتزم به الملكة فيحكي القرآن عنها قولها لأهل شوراها «ما كنت قاطعة أمرًا حتى تشهدون».

وكذلك ظهرت في بادية الشام ـ وهي جزء من الجزيرة العربية ـ ممالك متعددة منها مملكة تدمر ثم مملكة الغساسنة وقد تحالف ملوكها مع الدولة البيزنطية التي كانت تعاني من غارات البدو على أن يكفي الغساسنة هذه الدولة شر الغارات العربية عليها، وقد عرف الغساسنة بين قبائل العرب باسم «روم العرب» أو «العرب المتنصرة» لدخولهم في دين حلفائهم البيزنطيين وهو النصرانية[(١)].

غير أن هذه الأنظمة الملكية ـ وهي بلا شك أنظمة ذات طابع سياسي ـ لم يكن لها من أثر يذكر على عرب الحجاز حيث نشأ الإسلام[(٢)].

فكانت حياة هؤلاء العرب ـ حتى في مكة والمدينة كما قدمنا ـ لا تعرف أي تنظيم

---

(١) راجع: عبد المنعم ماجد، المرجع السابق، ص ٨٤ ـ ٩٠. وقارن عمر فرّوخ، تاريخ الجاهلية، ص ٧١.

(٢) وقد يكون من أسباب عدم تأثير العرب الحميريين والغساسنة في عرب الحجاز اختلاف اللغة التي كان يتكلمها كل منهما عن لغة عرب الحجاز. راجع في ذلك أحمد أمين، فجر الإسلام ص ٢١ ـ ٢٣، الطبعة العاشرة، بيروت ١٩٦٩. وأيضًا:

Bernard Lewis, The Arabs in History, p.26.

بل يبدو أن سادات حمير في عهد الرسول ﷺ كانوا يتكلمون لهجات خاصة بهم ولم يكونوا يحسنون عربية أهل مكة. فقد أوصى رسول الله عياش ابن أبي ربيعة المخزومي حين بعثه إلى الحارث ومسروح ونعيم أبناء عبد كلال بوصايا منها: «فإذا رطنوا فقل ترجموا» انظر: طبقات ابن سعد، طبعة ليدن ١٣٣٥هـ. القسم الثاني، ص ٣٢.

سياسي بالمعنى المتعارف عليه للتنظيم السياسي إلى أن ظهر الإسلام، وأنشأ الرسول دولتـه الأولى فى المدينة[١]. ولذلك تعـد هذه الدولة بداية التـاريخ السـيـاسي الإسلامي ويعتبر ما ظهر خلال وجودها من أفكار وآراء المصدر الأول الذي تفرعت عنه الأفكار والنظريات السياسية الإسلامية.

(١) انظر في أن هذه الدولة هي أول تنظيم للسـلطة السياسية (أو خلق لها) في تاريخ القبائل العربية في هذه المنطقة:

Coulson, N.J., A History of Islamic Law, Edinbrugh, 1971, p.9.

والمؤلف كان حتى وفاته في أوائل السبعينيات من القرن العشرين أستاذ القوانين الشرقية في جامعة لندن.

المبحث الثاني
نشأة الدّولة الإسلاميّة

٧ـ العهد المكي والعهد المدني:

ينقسم العصر الإسلامي الأول «عصر النبوة» إلى حقبتين أو مرحلتين متميزتين تاريخيًا: أولاهما مرحلة العهد المكي. والثانية مرحلة العهد المدني. ففي الحقبة الأولى التي قضاها الرسول في مكة منذ بعثته إلى أن هاجر إلى المدينة، عنيّ التشريع القرآني والنبوي أولا بإصلاح العقيدة وتخليصها من شوائب الوثنية وتهذيب النفوس، بتجريدها من رذائل الصفات، حتى تجتمع القلوب على توحيد الله وتمحى من النفوس آثار الجاهلية.

ولم يعرض التشريع القرآني ولا النبوي في هذه الحقبة ـ التي دامت قريبًا من ثلاث عشرة سنة ـ لشيء من التشريعات العملية إلا لما له ارتباط خاص بالعقيدة كتحريم ما لم يذكر اسم الله عليه من الذبائح ﴿**وَلا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ**﴾ [الأنعام: ١٢١]. أو كان عبادة عملية تربطهم بالله وتوجههم إلى الخير ﴿**وَأَقِمِ الصَّلاةَ إِنَّ الصَّلاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ**﴾ [العنكبوت: ٤٥]. ولعل هذا يتضح أكثر ما يتضح في علاج القرآن الكريم في هذه المرحلة لأذى الأعداء وبغيهم على المسلمين، فلم يأمر القرآن في مكة بقتالهم، وإنما أمر بالصبر والعفو والصفح الجميل، ولم يأت الإذن بالقتال إلا أواخر أيامهم في مكة قبيل الهجرة(١).

---

(١) راجع لزيادة تفصيل مؤلف أستاذنا الشيخ محمد مصطفى شلبي، المدخل في التعريف بالفقه الإسلامي ص ٥٠ ـ ٦٠ ويلاحظ أن الإذن بالقتال لم يكن إلا بعد بيعة العقبة الأولى ولذلك لم =

وقد كان المسلمون في هذه المرحلة ـ المرحلة المكية ـ أفراداً قبلوا الدين الجديد الذي بشر به الرسول ﷺ وآمنوا به، واضطهدوا لأجله. ولكنهم لم يكونوا «أمة» منفصلة عن بقية الناس في المجتمع المكي في مجموعه، ولم يكن لهم أرض يمكن أن تمارس عليها قيادتهم أي نوع من السيادة حتى يمكن لها أن تقيم فوقها حكومتها التي تطبق تعاليم الشريعة التي ينزل بها الوحي. وفي هذه المرحلة كان الرسول مجرد داعية إلى الدين الجديد الذى أمر أن يبشر به في الناس، يسعى لجمع الناس عليه تمهيداً لما سوف يحدث فيما بعد من انتشار هذا الدين واستقراره. وعلى ذلك فقد تجمعت حول الرسول طلائع المؤمنين الذين آمنوا برسول الله وجمع بينهم ـ بعد الإيمان وبسببه ـ شعور قلبي واحد يمكن وصفه بالتطلع إلى هدف مشترك يرقبه الجميع ويسعون إليه. وإذا كان ذلك قد وحد بين مشاعر هؤلاء الأفراد، وقرب بين قلوبهم، فإنه لم يكن وحده كافياً لكي ينتقلوا من هذه المرحلة من مراحل حياتهم إلى مرحلة التميز التى توصف فيها الجماعات بوصف الأمم أو الشعوب.

٨ ـ ظهور الاتجاه السياسي في العهد المكي:

وقد كان طبيعياً ـ وحال المسلمين في مكة كما وصفنا ـ ألا تشكل جماعتهم مجتمعاً سياسياً. وألا يكون لهم في هذه المرحلة أي تنظيم سياسي. على أن فكرة الاستقلال عن المجتمع المكي، والانفصال عنه، والحصول على أرض تستقر فوقها الدعوة إلى الإسلام، وتكون قاعدة ينطلق منها العمل على التمكين له في الأرض لم تكن غائبة عن ذهن الرسول ﷺ بل إنه كان يسعى لها قبل أن تتم الهجرة إلى

= تشمل بيعة الأنصار لرسول الله فيها ذكر الحرب بينما ذكرت في البيعة الآخرة. انظر: محمد محمد حميد الله، مجموعة الوثائق السياسية بيروت، ١٩٦٩، ص ٣٣. وروى الترمذي وحسّنه، والحاكم وصَحَّحَهُ، وروى أحمد في مسنده عن ابن عباس أن أبا بكر قال حين خرج النبي صلى الله عليه وسلم مهاجراً: أخرجوا نبيهم: ليهلكن. فأنزل الله تعالى: ﴿ **أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ** ﴾ [الحج: ٣٩]. راجع أسباب النزول للسيوطي بهامش تفسير الجلالين ص ٥١٦ ط دار المعرفة، بيروت. وقريب من ذلك ـ دون ذكر الرواية ـ في تفسير ابن جُزَيّ: التسهيل لعلوم التنزيل، عند تفسير الآية الكريمة، ص ٤٤٨.

المدينة بزمن ليس بالقصير، حتى إن محاولة الهجرة إلى المدينة لم تكن أولى المحاولات التي قام بها الرسول ﷺ في هذه السبيل. ولعله من المناسب هنا أن نستعرض بعض أعمال الرسول ﷺ التي يبدو واضحًا فيها هذا الاتجاه إلى استقلال المسلمين وتمكينهم من العمل لنشر الدين الجديد والدفاع عنه.

٨ / ١ ـ الأمر بالهجرة إلى الحبشة:

بعد أن آمن بالإسلام عدد من أهل مكة وأحست قريش بخطر الدين الجديد على مكانتها التي كانت لها بين العرب، كانت وسيلتها في صد الناس عن الإيمان بالله ورسوله، وقبول الإسلام، هي اضطهاد أولئك الذين آمنوا، وتعذيبهم وإهانتهم طمعًا في أن يردهم ذلك بعد إيمانهم كافرين. ولم يكن لرسول الله من السلطان أو القوة في قريش ما يمكنه به دفع الأذى عمن آمنوا به. فأمرهم بالهجرة إلى الحبشة، فقال لهم: «لو خرجتم إلى أرض الحبشة، فإن فيها ملكًا لا يظلم عنده أحد، وهي أرض صدق، حتى يجعل الله لكم فرجًا مما أنتم فيه»(١). وهذه العبارة الأخيرة (حتى يجعل الله لكم فرجًا مما أنتم فيه) دليل على أن الهجرة لم تكن إلا إجراءً وقتيًا قصد به مجرد حماية الأفراد المسلمين ـ عدة الدعوة وعمادها ـ من أذى قريش وبغيها الذي لم يكن الرسول قادرًا على منعهم منه. وقد أدركت قريش ما في هذه الهجرة من إعداد للمستقبل، وتربص بها، تمثل في حرص الرسول ﷺ على الاحتفاظ بقوة المسلمين بإبعادهم عن موطن الفتنة والبلاء الذي أنزلته بهم قريش، فكان من نتيجة ذلك أن أرسلت قريش إلى ملك الحبشة حينئذ تطلب منه رد هؤلاء المؤمنين إلى قومهم باعتبارهم «فارقوا دين قومهم.. وجاءوا بدين ابتدعوه»(٢). وكأن قريشًا أرادت أن توهم ذلك الملك أن ما فعله أولئك المهاجرون إلى بلاده جريمة في عرف قومهم أرادوا بهجرتهم التخلص من تبعاتها. ولكن ملك الحبشة أبى أن يرد المؤمنين إلى قريش فبقوا بالحبشة حتى

---

(١) سيرة ابن هشام، المرجع السابق، ص ٢٠٤ وما بعدها.

(٢) ابن هشام، المرجع السابق، ص ٢١٢.

هاجر الرسول إلى المدينة فلحقوا به وهؤلاء هم أهل هجرة الحبشة الثانية، أما أهل الهجرة الأولى فقد رجعوا بإرداتهم إلى مكة المكرمة.

٨ / ٢ـ طلب النصرة من القبائل:

من المعروف أن رسول الله ﷺ بذل ما وسعه من الجهد لدى قبائل مختلفة من القبائل العربية لتنصره وتمنعه حتى يبلغ رسالة ربه. فمن ذلك أنه بعد وفاة عمه أبي طالب رحل إلى الطائف طالبًا للنصرة «من ثقيف، والمنعة بهم من قومه. ورجاء أن يقبلوا منه ما جاءهم به من الله عز وجل»[١].

ومن ذلك ما فعله ﷺ في المواسم ـ مواسم الحج ـ بمكة. فقد كان يعرض نفسه، إذا كان الموسم، على القبائل العربية. يدعوهم إلى الله. ويخبرهم أنه نبي مرسل ويسألهم أن يصدقوه ويمنعوه[٢].

وليس لطلب النصرة والمنعة من معنى إلا محاولة الرسول ﷺ إيجاد منطلقات آمنة للدعوة الإسلامية. وأهم هذه المنطلقات هو «الأرض» التي يكون السلطان السياسي فيها للمسلمين، أو بعبارة أخرى، التي يقيم عليها المسلمون دولتهم فيتفرغوا وقد أمنوا مكر (شركاء الوطن) إلى الدعوة لدينهم والجهاد في سبيله.

٨ / ٣ـ بيعة العقبة الثانية:

بعد قريب من ثلاث عشرة سنة في مكة بايع الرسول ﷺ بعض أهل المدينة (الذين عرفوا بعد ذلك بالأنصار) بيعتين كانتا ـ كما سنبين فيما بعد ـ أساس قيام الدولة الإسلامية في المدينة. وتهمنا هنا بيعة العقبة الثانية، التي بايع فيها رسول الله الأنصار على الإيمان بالله ورسوله والطاعة في المعروف. وبايعهم كذلك على أن

---

(١) المرجع السابق، ص ٢٦٠.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٦٣ ـ ٢٦٦ وقد ذكر ابن هشام أسماء القبائل التى عرض عليها رسول الله ذلك.

يمنعوه مما يمنعون منه نساءهم وأبناءهم. أو بعبارة بعض رواة السيرة: «بايعوه على حرب الأحمر والأسود»[1]. وهذا النص في هذه البيعة واضح في اتجاه الرسول ﷺ إلى العمل على دفع عدوان خصوم الدين الجديد ولو بالحرب. وليس ذلك إلا عملاً من أعمال السياسة تمارسه الجماعات المنظمة، أو إن شئنا قلنا المجتمعات السياسية[2].

هذه المواقف الثلاثة للرسول ﷺ تدل في وضوح على صحة ما ذهبنا إليه من أن مجموع المسلمين فى مكة لم يشكل مجتمعًا سياسيًا، وأن قيادتهم متمثلة في الرسول عليه الصلاة والسلام لم تكن تمارس رئاسة سياسية. وإنما جاء ذلك بعد أن تطورت الجماعة المسلمة ـ بالهجرة والاستقرار في المدينة ـ إلى مجتمع سياسي يمارس فيه الرسول السلطة السياسية فنشأت بذلك أول دولة إسلامية، بل أقدم دولة ـ بالمعنى العلمي للفظ الدولة ـ عرفها التاريخ[3]. وينقلنا ذلك إلى دراسة التغير السياسي الذي شهده مجتمع المدينة عقب هجرة الرسول ﷺ إليها.

٩ ـ الهجرة وتأسيس الدولة الإسلامية:

كانت هجرة الرسول ﷺ مبتدأ المرحلة الثانية من عهد النبوة، والتي عرفت بالعهد المدني. وقد أمر الرسول ﷺ بالهجرة بعد صبره والمسلمين على لأواء قريش في مكة وإيذائها إياه وأصحابه قريبًا من ثلاث عشرة سنة. فهاجروا إلى المدينة في الظروف وعلى النحو الذي ترويه كتب التاريخ والسيرة. والذي يهمنا هنا هو أن العناية بالفترة المدنية من العصر النبوي من وجهة نظر الباحثين في تاريخ الإسلام السياسي والتشريعي سببها اختصاص هذه الفترة بنزول الغالب من

---

(١) ابن هشام المرجع السابق، ص ٢٧٤ ـ ٢٧٨.

(٢) انظر في تعريف الحرب الدكتور محمد طه بدوي. فروض علمية في تفسير علاقات الحرب والسلام، المرجع السابق ذكره، ص ٩.

(٣) قارن: ظافر القاسمي، المرجع السابق ص ٢٥ ـ ٣٠ حيث يذكر هذه المواقف للرسول ـ وغيرها ـ ويذهب إلى أن الرسول ﷺ كان يمارس في مكة «قيادة سياسية». وهذا ـ في نظرنا ـ مخالف للواقع الذي فرضته «طبيعة الأشياء» على المسلمين في مكة.

التشريعات العملية فيها فقد تكونت بالهجرة «الدولة الإسلامية، وأصبح لها كيان دولي. وحينئذ مست الحاجة إلى التشريع العملي على أتم صورة فاتجه الوحي إلى تنظيم الدولة داخليًا وخارجيًا. فشرع لهم الأحكام التي تتناول شؤونهم كلها سواء منها ما يتعلق بحياة الفرد أو الجماعة، أو بعلاقة الدولة بغيرها»[١].

ذلك أن المرحلة المكية كانت بمثابة التمهيد للمرحلة المدنية من العهد النبوي. فقد تكونت فيها نواة المجتمع الإسلامي من أولئك الأفراد الذين قبلوا الدين الجديد وآمنوا برسوله. وتقررت فيها قواعد الإسلام الأساسية، وخاصة ما تعلق منها بالعقيدة - جماع الإسلام كله - فوضحت بذلك وجهة الإسلام وسبيله.

أما في المرحلة الثانية فقد فَصَّلَ ما أُجْمِلَ من قواعد الإسلام في المرحلة الأولى ونزلت التشريعات التي احتاجت إليها الدَولة الجديدة في الشؤون العامة والخاصة على سواء. ونزل الوحي بعدد كبير من القواعد العامة التى تستنبط منها التشريعات الجزئية التي لم ينص عليها مباشرة في القرآن أو السنة. وما كان ذلك كله إلا النتيجة الطبيعية لنشوء الدولة الإسلامية الأولى، وتميز المسلمين بدولتهم عن غيرهم ممن عاشوا في جزيرة العرب خلال هذه الفترة. وهذا الاتصال بين المرحلة المكية والمرحلة المدنية واضح لكل من تتبع مسيرة الدعوة الإسلامية وتطورها في عصر النبوة[٢].

١٠ ـ ظهور الكيان السياسي الإسلامي:

وقد كان العصر النبوي بقسميه مرحلة تأسيس وبناء لكيان الأمة الإسلامية

---

(١) أستاذنا الشيخ محمد مصطفي شلبي، المرجع السابق، ص ٥٥.

(٢) ومع ذلك فإن بعض الباحثين من المستشرقين يذهبون إلى أن انقلابًا قد حدث في مسيرة الدعوة الإسلامية بالهجرة من مكة إلى المدينة فتحول الإسلام من دين مسالمة وموادعة ومغفرة وصفح، إلى دين يأمر أتباعه بالجهاد الدائب، ويشن الحرب تلو الحرب في سبيل المغانم المعنوية والمادية، والواقع كما يقول مستشرق آخر هو Sir H. A. R. - أن كل الذي جد في المدينة هو فقط: «أن المجتمع المسلم قد تحول من النظرية إلى التطبيق» انظر:

Gibb, Moham madanism, Oxford, 1967, p. 19.

ووضع الأسس العامة التي سوف تحكم مسيرة هذه الأمة على طول التاريخ. وكان هذا هو الشأن في الناحية السياسية كما كان هو الشأن في كل النواحي الأخرى التي عرض لها الإسلام في تشريعاته وتنظيماته وفي نصوص الوحي وإشاراته. ولذلك فإن النصوص التي تتعلق بالنظام السياسي في هذا العهد النبوي لا تتعرض للتفصيلات إلا بالقدر الذي تمليه الضرورات العملية للمجتمع المسلم في المدينة فحسب، وتكتفي فيما عدا ذلك ـ كما سوف يتبين من دراستنا ـ بالقواعد العامة أو الأصول دون دخول في الفرعيات والجزئيات.

وقد سبقت الهجرة إلى المدينة بيعتا العقبة الأولى والثانية. في الأولى لقي الرسول ﷺ اثني عشر رجلا من أهل المدينة بايعوه على التوحيد، وقواعد الأخلاق الاجتماعية العامة التي تعد الأساس لمجتمع فاضل. وفي الثانية ـ وقد كانت بعد الأولى بعام في موسم الحج التالي ـ لقي الرسول ﷺ ثلاثة وسبعين رجلا وامرأتين. وتمت البيعة هذه المرة بالإضافة إلى الأمور السابقة على النصرة في الحرب والسلم ضد أعداء الدولة ـ التي كانت بسبيلها إلى النشوء ـ والدين الجديد، وعلى الطاعة في المعروف والمجاهرة بالحق[١]. وقد سبق أن بينا أهمية هذه البيعة من الناحية السياسية. والواقع أن الهجرة إلى المدينة كانت نتيجة لهاتين البيعتين اللتين كانتا نقطة التحول في حياة الإسلام، وأساسًا لبناء الدولة الإسلامية.

فلقد أدت بيعة العقبة الثانية، وما تلاها من هجرة الصحابة من مكة إلى المدينة، إلى ظهور المجتمع السياسي الإسلامي. فقد توافر بعد البيعة والهجرة عنصران رئيسيان في نشأة أي مجتمع: عنصر «التقيد الإقليمي» فقد أصبح

---

(١) سبقت بيعة العقبة الأولى المشار إليها هنا بيعة أخرى حضرها ستة رجال من أهل المدينة حيث لقوا النبي واتفقوا معه على الدعوة إلى الإسلام في المدينة. ولهذه البيعة (التي هي الأولى حقيقة) أهمية تاريخية تتمثل في أنها كانت أساس اللقاءين الأخيرين. أما من الناحية السياسية فالأهمية للبيعة الأخيرة ـ وإلى حد ما ـ للبيعة التي سبقتها. راجع في تفصيل ذلك الروض الأنف للسهيلي على سيرة ابن هشام المشار إليه سابقًا جـ١ ص ٢٧٣ وما بعدها. والوثائق السياسية لمحمد حميد الله ط ٣ بيروت ١٩٦٩، ص ٢٨ وما بعدها.

للمسلمين أرض يأمنون فيها، ويسيطرون على بعض مواردها الاقتصادية سيطرة تجعل لدى الأفراد نوعًا من الشعور بالتضامن في تحقيق الخير العام (داخل نطاق الإقليم لمن يشتركون فيه). والعنصر الثاني هو ما يمكن أن يسمى بحالة «الضمير الاجتماعية» التى تعني الالتقاء القلبي والفكري على غاية مشتركة. التقاء يدخل به المجتمع مرحلة التأسيس والوجود والتميز[1]. وبقي العنصر الثالث الذي يفضي توافره إلى تحويل أي مجتمع من مجرد «مجتمع إنساني» إلى «مجتمع سياسي» ألا وهو عنصر «السلطة السياسية»[2]. ذلك العنصر الذي توافر للمجتمع الإسلامي في المدينة بهجرة الرسول إليها، وتوليه زمام السلطة السياسية فيها. وقد حدث هذا عقب هجرة الرسول ﷺ إلى المدينة، وفق ما دون في الوثيقة التي كتبها الرسول بينه وبين أهل المدينة والتي يسميها كثير من الباحثين «دستور المدينة». ولأهمية هذه الوثيقة فإننا نثبت هنا نصها ثم نتبعه بالتعليق على بعض فقراته.

١١ ـ دستور المدينة[3]:

بسم الله الرحمن الرحيم

١ ـ هذا كتاب من محمد النبي، رسول الله، بين المؤمنين والمسلمين من قريش، وأهل يثرب، ومن تبعهم فلحق بهم، وجاهد معهم.

٢ ـ أنهم أمة واحدة من دون الناس.

---

(١) راجع في ذلك: الأستاذ الدكتور محمد طه بدوي، أصول علوم السياسة، المرجع السابق ص ٣٧ ـ ٤١.

(٢) المرجع السابق، ص ٤١ ـ ٤٢.

(٣) النص الذي نثبته هنا هو الذي أورده الدكتور محمد حميد الله في كتابه القيم «مجموعة الوثائق السياسية» ص ٣٩ ـ ٤٧. وهو عنده مأخوذ من مصادر عدة. وقد درس مختلف الروايات التي وردت بها هذه الوثيقة، وحقق صحة نصوصها. في رسالة حصل بها على درجة الماجستير تحت إشراف الأستاذة الدكتورة عائشة عبد الرحمن ـ وهي لم تنشر بعد ـ الأستاذ: خليفة المحفوظي (١٣٩٩ ـ ١٩٧٩).

٣ ـ المهاجرون من قريش على رَبْعَتهم[1]، يتعاقلون[2] بينهم، وهم يفدون عانِيَهم[3] بالمعروف والقسط بين المؤمنين.

٤ ـ وبنو عوف على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.

٥ ـ وبنو الحارث بن الخزرج على ربعتهم، يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة تفدي عانيها بالقسط والمعروف بين المؤمنين.

٦ ـ وبنو ساعدة على ربعتهم، يتعاقلون معاقلهم الأولى وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.

٧ ـ وبنو جشم على ربعتهم، يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.

٨ ـ وبنو النجار على ربعتهم، يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.

٩ ـ وبنو عمرو بن عوف على ربعتهم، يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.

١٠ ـ وبنو النَّبيت على ربعتهم، يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.

١١ ـ وبنو الأوس على ربعتهم، يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين.

* * *

(١) أي أمرهم وشأنهم الذي كانوا عليه. وقال السهيلي في شرح السيرة: الحال التي جاء الإسلام وهم عليها. وقد ضبطها حميد الله بفتح الراء.

(٢) التعاقل: إعطاء المعاقل وهي الديات. أي: يكونون على ما كانوا عليه من إعطاء الديات وأخذها.

(٣) العاني: الأسير.

١٢ ـ وأن المؤمنين لا يتركون مُفْرَحًا[١] بينهم أن يعطوه بالمعروف في فداء، أو عَقْلٍ[٢].

١٢ ـ (ب) وأن لا يُحالفَ مؤمنٌ مَوْلى مؤمن دونه.

١٣ ـ وأن المؤمنين المتقين، أيديهم على كل من بغى منهم، أو ابتغى دَسيعَةَ[٣] ظلم، أو إثمًا، أو عدوانًا، أو فسادًا بين المؤمنين، وأن أيديهم عليه جميعًا، ولو كان ولد أحدهم.

١٤ ـ ولا يقتل مؤمن مؤمنًا في كافر، ولا ينصر كافرًا على مؤمن.

١٥ ـ وأن ذمة الله واحدة، يجير عليهم أدناهم، وأن المؤمنين بعضهم موالي بعض، دون الناس.

١٦ ـ وأنه من تبعنا من يهود، فإن له النصرة والأسوة[٤]، غير مظلومين ولا متناصر عليهم.

١٧ ـ وأن سلم المؤمنين واحدة، لا يسالم مؤمن دون مؤمن في قتال في سبيل الله، إلا على سواء وعدل بينهم.

١٨ ـ وأن كل غازية[٥] غزت معنا، يعقب بعضها بعضًا[٦].

١٩ ـ وأن المؤمنين يُبيءُ[٧] بعضهم عن بعض، بما نال دماءهم في سبيل الله.

٢٠ ـ وأن المؤمنين المتقين على أحسن هدى وأقومه.

---

(١) المفرح: المثقل بالدين.

(٢) العقل: الدية.

(٣) الدسع: الدفع و العطية. و في اللسان: أي طلب دفعًا على سبيل الظلم.

(٤) بضم الهمزة وكسرها، بمعنى المواساة عندما يوجد موجبها، وبمعنى المساواة (في حقوق المواطنة).

(٥) الغازية: الجماعة تخرج للغزو.

(٦) أي يتناوبون. فإذا خرجت طائفة غازية ثم عادت تكلف أن تعود ثانية حتى تعقبها أخرى غيرها.

(٧) يبيء بعضهم عن بعض: أي يتعادلون.

٢٠ ـ (ب) وأنه لا يجير مشرك مالا لقريش، ولا نفسًا، ولا يحول دونه على مؤمن.

٢١ ـ وأنه من اعتبط[١] مؤمنًا قتلا عن غير بينة، فإنه قود[٢] به، إلا أن يرضى ولي المقتول بالعقل، وأن المؤمنين عليه كافة، ولا يحل لهم إلا قيام عليه.

٢٢ ـ وأنه لا يحل لمؤمن أقر بما في هذه الصحيفة، وآمن بالله واليوم الآخر، أن ينصر محدثًا، أو يؤويه. وأن من نصره، فإن عليه لعنة الله وغضبه يوم القيامة، ولا يؤخذ منه عدل ولا صرف[٣].

٢٣ ـ وأنكم مهما اختلفتم فيه من شيء، فإن مرده إلى الله وإلى محمد.

* * *

٢٤ ـ وأن اليهود ينفقون مع المؤمنين، ما داموا محاربين.

٢٥ ـ وأن يهود بني عوف أمة مع المؤمنين، لليهود دينهم، وللمسلمين دينهم مواليهم وأنفسهم، إلا من ظلم وأثم، فإنه لا يُوتِغُ[٤] إلا نفسه وأهل بيته.

٢٦ ـ وأن ليهود بني النجار مثل ما ليهود بني عوف.

٢٧ ـ وأن ليهود بني الحارث مثل ما ليهود بني عوف.

٢٨ ـ وأن ليهود بني ساعدة مثل ما ليهود بني عوف.

٢٩ ـ وأن ليهود بني جشم مثل ما ليهود بني عوف.

٣٠ ـ وأن ليهود بني ثعلبة مثل ما ليهود بني عوف، إلا من ظلم وأثم، فإنه لا يوتغ إلا نفسه، وأهل بيته.

---

(١) اعتبطه: أي قتله بلا جنة منه توجب قتله.

(٢) القود: القصاص في القتل.

(٣) العدل: الفداء. والصرف: التوبة، وقد فسر بعض الباحثين المعاصرين كلمة «محدث» في هذا النص بـ«وثني» وهذا خطأ إذ المراد بالمحدث هنا مرتكب الجريمة وهذا من المبادئ القانونية التي تضمنتها هذه الصحيفة النبوية، مبدأ تحريم إيواء المجرمين أو مساعدتهم.

(٤) يوتغ: يهلك.

٣١ـ وأن ليهود بني الأوس مثل ما ليهود بني عوف .

٣٢ـ وأن جَفْنَةَ بطن من ثعلبة كأنفسهم .

٣٣ـ وأن لبني الشُّطَيْبَةِ مثل ما ليهود بني عوف، وأن البر دون الإثم[١] .

٣٤ـ وأن موالي ثعلبة كأنفسهم .

٣٥ـ وأن بطانة يهود كأنفسهم .

٣٦ـ وأن لا يخرج منهم أحد إلا بإذن محمد .

* * *

٣٦ـ (ب) وأنه لا ينحجز[٢] على ثأر جرح، وأنه من فتك فبنفسه فتك وأهل بيته، إلا من ظلم، وأن الله على أبر هذا .

٣٧ـ وأن على اليهود نفقتهم، وعلى المسلمين نفقتهم، وأن بينهم النصر[٣] على من حارب أهل هذه الصحيفة، وأن بينهم النصح والنصيحة، والبر دون الإثم .

٣٧ـ (ب) وأنه لا يأثم امرؤ بحليفه، وأن النصر للمظلوم .

٣٨ـ وأن اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين .

٣٩ـ وأن يثرب حرام جوفها[٤] لأهل هذه الصحيفة .

---

(١) أي أن البر بين أهل الصحيفة يحول بينهم وبين الإثم . انظر : الروض الأنف للسهيلي، جـ٢، ص١٢ .

(٢) حجزه فانحجز : منعه وحال بينه وبين غرضه .

(٣) النصر هنا بمعنى المناصرة .

(٤) الجوف : المطمئن من الأرض والجمع أجواف . وذكر المطري في تاريخ المدينة (ومنه نسخة خطية في مكتبة عارف حكمت في المدينة المنورة) أن الرسول ﷺ أرسل بعض أصحابه أن يبنوا أعلامًا على حدود حرم المدينة بين لا بتيها شرقًا وغربًا، وبين جبل ثور في الشمال، وجبل عير في الجنوب . ووادي العقيق داخل في الحرم . (راجع في تفصيل ذلك، محمد حميد الله، مجموعة الوثائق السياسية، المرجع السابق ذكره، ص ٤٤١ ـ ٤٤٢) .

٤٠ ـ وأن الجار كالنفس غير مضار ولا آثم .

٤١ ـ وأنه لا تُجارُ حرمةٌ[١] إلا بإذن أهلها .

٤٢ ـ وأنه ما كان بين أهل هذه الصحيفة من حدث[٢] ، أو اشتجار يخاف فساده، فإن مرده إلى الله وإلى محمد رسول الله ، وأن الله على أتقى ما في هذه الصحيفة وأبره .

٤٣ ـ وأنه لا تجار قريش ولا من نصرها .

٤٤ ـ وأن بينهم النصر على من دهم يثرب .

٤٥ ـ وإذا دُعُوا إلى صلح يصالحونه، ويُلْبَسُونه[٣] ، فإنهم يصالحونه ويلبسونه، وأنهم إذا دَعَوا إلى مثل ذلك ، فإنه لهم على المؤمنين إلا من حارب فى الدين .

٤٥ ـ (ب) على كل أناس حصتهم من جانبهم الذي قبلهم .

٤٦ ـ وأن يهود الأوس، مواليهم وأنفسهم، على مثل ما لأهل هذه الصحيفة، مع البر المحض من أهل هذه الصحيفة ، وأن البر دون الإثم، لا يكسب كاسب إلا على نفسه، وأن الله على أصدق ما في هذه الصحيفة وأبره .

٤٧ ـ وأنه لا يحول هذا الكتاب دون ظالم أو آثم ، وأنه من خرج آمن ، ومن قعد

---

(١) قال حميد الله (ص ٤٤٢) : أظن أن المراد بالحرمة هنا حرمة الجوار فلا يجير الجار مستجيراً إلا بإذن مجيره . وذهب ظافر القاسمي (ص ٤٠) إلى أن معنى هذا النص ألا تجير امرأة إلا بإذن أهلها . وأظن فهم حميد الله أقرب إلى الصواب والله أعلم . ويُؤَيِّدُ ما ذهب إليه قول رسول الله ﷺ «قد أجرنا من أجرت يا أم هانئ» بعد أن شكت إليه أن أخاها «علي بن أبي طالب» أراد أن يقتل رجلا من المشركين أجارته بأمانها . والحديث متفق عليه من رواية أبي مرة مولى أم هانئ عنها، (انظر مشكاة المصابيح للتبريزي جـ٢ ص ٣٩٥ وهو في البخاري برقم ٦١٥٨ وفي مسلم برقم ٣٣٦) وفي الأموال لأبي عبيد القاسم بن سلام (جـ٢ ص ٢٧٠) روايات تؤيد صحة هذا المعنى أيضًا . ثم رأيت خليفة المحفوظي (ص ١٩٦ ـ ١٩٧) ينقل عن ابن الأثير تفسيرها بما لا يحل انتهاكه، ولا شك أن من ذلك حرمة الجوار .

(٢) الحدث : الأمر الحادث المنكر والمراد هنا : الخلاف والنزاع .

(٣) لبسه : إذا خالطه واشترك فيه .

آمن، بالمدينة، إلا من ظلم وأثم، وأن الله جار لمن بر واتقى، ومحمد رسول الله ﷺ.

* * *

ويمكننا تلخيص أهم المبادئ التي تضمنتها هذه الوثيقة في:

١١ / ١ ـ تحديد أساس المواطنة في الدولة:

نصت وثيقة دستور المدينة على اعتبار الإسلام أساسًا للمواطنة في الدولة الإسلامية الجديدة التي قامت في المدينة المنورة. وأحلت الوثيقة الرابطة الدينية محل الرابطة القبلية، فعبرت عن المسلمين بأنهم «أمة من دون الناس» (م / ٢) ويجعل هذا النص من المسلمين أمة يجمع أفرادها الإيمان بالدين الذي جاء به محمد ﷺ دون نظر إلى أصولهم القبلية أو النسبية. وهذه ظاهرة يعرفها المجتمع العربي لأول مرة في تاريخه، فلم يجتمع فيه الناس قبل الإسلام إلا على أساس من صلات القرابة والنسب.

والمواطنة للمسلمين مقتصرة على المقيمين بالمدينة من أهلها وممن هاجر إليها مع رسول الله ﷺ أو قبله أو بعده، ولا تشمل المسلمين غير المقيمين في المدينة، لقول الله تعالى: ﴿ **وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُم مِّن وَلايَتِهِم مِّن شَيْءٍ حَتَّىٰ يُهَاجِرُوا وَإِنِ اسْتَنصَرُوكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمُ النَّصْرُ إِلاَّ عَلَىٰ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَاقٌ** ﴾ [الأنفال: ٧٢][١].

ولم تحصر المواطنة في الدولة الإسلامية الأولى في المسلمين وحدهم. بل نصت الوثيقة على اعتبار اليهود المقيمين في المدينة من مواطني الدولة وحددت ما لهم من الحقوق وما عليهم من الواجبات. ففي فقرتها (٢٥) تقرر الوثيقة أن «يهود بني عوف أمة مع المؤمنين. لليهود دينهم وللمسلمين دينهم، مواليهم وأنفسهم، إلا من ظلم وأثم». ولا يقف الأمر عند يهود بني عوف وحدهم، وإنما تمضي النصوص من

---

(١) راجع: الطبيب زين العابدين، المرجع السابق، ص٢٣.

الفقرة (٢٦) إلى الفقرة (٣٦) لتقرر لباقي قبائل اليهود مثل ما تقرر ليهود بني عوف. بل إن بعض النصوص تشير إلى واجبات على المشركين من أهل المدينة مما يشير إلى أنهم دخلوا في حكم الدولة الجديدة وخضعوا لأسس تنظيمها التي وردت في وثيقتها. وأوضح هذه النصوص هو نص الفقرة (٢٠ ب) الذي يقرر «أنه لا يجير مشرك مالاً لقريش، ولا نفسًا، ولا يحول دونه على مؤمن». وهكذا يتبين أن عنصر الإقليم (المدينة) والإقامة المرتبطة به عند نشأة الدولة هو الذي أعطى هؤلاء اليهود والمشركين حق المواطنة، وضمن لهم التمتع بالحقوق التي كفلتها الوثيقة لهم.

وقد نَظَّمت الأحكام الإسلامية - بعد ذلك - في القرآن والسنة أوضاع غير المسلمين في الدولة الإسلامية، وعَرَضَتْ لذلك كتب الفقه الإسلامي المتخصصة في موضوع أهل الذمة، والمبسوطة الشاملة لأبواب الفقه كافة تحت عنوان «أهل الذمة». ولا يختلف الباحثون - من مسلمين وغير مسلمين - في أن الإسلام قد كفل لأهل الذمة حياة كريمة عزيزة لحمتها العدل معهم والمساواة بينهم وبين المسلمين وفق أحكام الإسلام التي تقرر ذلك، وسداها الرفق بهم والتسامح معهم في كل ما لا يخل بأحكام الدين الإسلامي أو يعرض نظام دولته لخطر أو ضرر. ولا شك - عندنا - في أن الأحكام الخاصة بمعاملة اليهود الواردة في وثيقة دستور المدينة تصلح معيارًا - ويجب أن تتخذ كذلك - للحكم على الآراء الفقهية المختلفة في هذا الخصوص. فما وافق هذه الأحكام من اجتهاد الفقهاء جاز لنا أن نأخذ به، وما تعارض معها أو تناقض كان لنا أن نطرحه جانبًا ولا نعيره من الاهتمام فوق ما هو جدير به[1].

---

(١) من شاء تفصيلاً فليراجع: أحكام أهل الذمة المنسوب لابن قيم الجوزية (نشر في دمشق بتحقيق الدكتور صبحي الصالح، ١٩٦١) وأحكام الذميين والمستأمنين، للدكتور عبد الكريم زيدان، وقد نشر في بيروت ١٩٧٧، وأهل الذمة في مصر العصور الوسطى للدكتور قاسم عبده قاسم، دار المعارف بالقاهرة ١٩٧٧ والترجمة العربية لكتاب: A. S. Tritton

Caliphs and Their Non - Muslim Subjects. London.

التي صدرت عن دار المعارف بالقاهرة (ط أولى ١٩٤٩ وط٢، ١٩٦٣) وقد قام بالترجمة الدكتور حسن حبشي. وفي خاتمة هذا الكتاب دراسة موجزة عن الوضع القانوني لغير المسلمين في المجتمع الإسلامي العصري؛ وراجع كتابنا: للدين والوطن، دار نهضة مصر، القاهرة ٢٠٠٦.

١١ /٢ ـ تعيين شخص رئيس الدولة:

كذلك حددت نصوص الصحيفة شخص رئيس الدولة وهو رسول الله ﷺ بنصها على أن ما اختلف فيه «من شيء فإن مرده إلى الله وإلى محمد» (م/ ٢٣) وبنصها كذلك على أن ما وقع بين أهل الصحيفة (أي القبائل والبطون المذكورة فيها) من حدث أو اشتجار «يخاف فساده فإن مرده إلى الله وإلى محمد رسول الله» (م/ ٤٢) ويبدو أن هذا النص يجعل الأحداث أو الخلافات بين أهل الصحيفة لا ترفع إلى رسول الله إلا إذا خيف من تفاقمها الفتنة بين المواطنين في الدولة الجديدة. بينما يجعل النص السابق أي اختلاف مهما كان نوعه راجعًا إلى سلطة رسول الله ليحكم فيه. ولعله لا تعارض بين الأمرين، إذا فهمنا النص الأول على أن المقصود به الخلاف في تفسير نصوص الصحيفة نفسها أو تطبيقها فذلك ـ مهما هان شأنه ـ لابد أن يفصل فيه الرسول بنفسه. أما النص الثاني فيكون متعلقًا بالخلافات التي تخرج عن نطاق تفسير نصوص الصحيفة وتطبيقها. أو بعبارة أخرى الخلافات بين الأفراد والجماعات ممن شملتهم نصوص الصحيفة ودخلوا في حكمها[(١)]. وعلى هذا الأساس فإن الخلافات المعتادة بين الأفراد والجماعات ممن شملتهم نصوص الوثيقة لا ترفع إلى الرسول ﷺ إلا إذا شكلت نوع خطورة على كيان الدولة، أو استقرارها.

ومما يشير إلى أن الرسول ﷺ قد تولى سلطة الرئاسة في الدولة الإسلامية والهيمنة على إقليمها وفق نصوص الوثيقة، وباتفاق أهلها، النص الوارد في فقرتها رقم (٣٦) التي تقرر أنه: «لا يخرج منهم أحد إلا بإذن محمد».

١١ /٣ ـ تقرير مبدأي العدل والمساواة:

ومن المبادئ التي تقررت في نصوص هذه الصحيفة مبدأ المساواة. ذلك المبدأ الذي تقرر أيضًا وتأكد بكثير من نصوص القرآن الكريم والأحاديث النبوية[(٢)].

---

(١) في مثل هذا المعنى: ظافر القاسمي، المرجع السابق، ص ٤٢.

(٢) انظر ما يأتي تفصيلا في الفصل الرابع عند الكلام على المساواة باعتبارها مبدأ من المبادئ الدستورية في الشريعة الإسلامية.

وقد أشارت إليه في هذه الصحيفة نصوص موادها ١٥، ١٧، ١٩، ٤٥. وأشارت نصوص أخرى (م / ١٣ وم / ١٦ وم / ١٥ وم / ٣٦ ب وم / ٤٧) إلى مبدأ آخر من مبادئ الشريعة الإسلامية المتعلقة بالحياة السياسية للأمة وهو مبدأ عدم إقرار الظلم، وقد تأكد هذا المبدأ من بعد أيضًا في نصوص قرآنية وأحاديث نبوية عديدة[1].

١١ / ٤ ـ تقرير مبدأ الانضمام إلى المعاهدات بعد توقيعها:

ولعل «دستور المدينة» هو أول وثيقة في التاريخ تقرر مبدأ جواز الانضمام إلى المعاهدات بعد توقيعها. ذلك المبدأ الذي أصبح من مسلمات قواعد المعاهدات الدولية في العصر الحديث. فقد نصت مادتها الأولى على أن نصوصها منطبقة على أطرافها الأصليين «ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم» وتكرر ذكر ذلك أيضًا في المادة ١٦ من هذه الوثيقة.

١١ / ٥ ـ منع إبرام صلح منفرد مع أعداء الأمة:

نصت الوثيقة في فقرتها رقم ١٧ على أن «سلم المؤمنين واحدة، لا يسالم مؤمن دون مؤمن في قتال في سبيل الله إلا على سواء وعدل بينهم».

وهذا النص يقتضي عدم جواز إبرام صلح منفرد مع أعداء الأمة الإسلامية. وهذا الحكم موجه أساسًا إلى الحكام في الأمة الإسلامية إذ هم الذين يتولون عقد المعاهدات في أثناء الحروب وبعدها. فلا يجوز لحاكم أن ينفرد بإبرام صلح مع أعداء الأمة المحاربين لها، سواء أكان هذا الحاكم رئيسًا للدولة، أم قائدًا لجيوشها أم مسؤولا في أي قطاع من قطاعاتها.

ولا تعارض بين الحكم الوارد في هذا النص من نصوص الوثيقة وبين الحكم الذي قرره حديث نبوي شريف نصه: «المسلمون تتكافأ دماؤهم. وهم يد على من

---

(١) انظر ما يأتي عند الكلام على العدل في الفصل الرابع من هذه الدراسة.

سواهم. يسعى بذمتهم أدناهم، ويرد على أقصاهم»[1]، ولا بينه وبين الحكم النبوي الذي بمقتضاه أجاز النبي ﷺ أمان المرأة على الرغم من أنها لم تكن مقاتلة. فالدولة يجب أن تلتزم بالأمان الفردي الذي يمنحه فرد من المسلمين لفرد آخر وهو موضوع هذين الحديثين. ولكن لا يجوز لأحد أن يلزم المسلمين بصلح له صفة الدوام والاستمرار مع أعدائهم إلا إذا رضوا به جميعًا، أو رضي به أولو الرأي فيهم. وكانت شروطه عادلة تضمن للمسلمين حقوقهم. وهذا هو معنى قول النص:

«لا يسالم مؤمن دون مؤمن في قتال في سبيل الله إلا على سواء وعدل بينهم» ومعنى السواء هنا الاتفاق الذي يقبله جميع المسلمين، أو جميع ذوى الشأن منهم. ومعنى العدل ألا يتضمن الصلح حيفًا على أحد من المسلمين أو انتقاصًا من حقه الثابت شرعًا له.

١١ /٦ـ النص في الوثيقة على مبادئ غير سياسية:

وإلى جانب هذه المبادئ العامة في مجال تنظيم الدولة. نصت الوثيقة أيضًا على مبادئ أخرى لا تتصل اتصالاً مباشرًا بهذه الناحية. ونرى أن ورودها فيها إنما كان إبرازًا لأهميتها، ولإلزام المتعاقدين أو الأطراف في هذه الوثيقة بالنزول على حكمها. فنصت على وجوب القود أو القصاص في القتلى (م / ٢١). وعلى منع إيواء المجرمين (م / ٢٢). وعلى أن العقوبة تلحق من ارتكب جرمًا دون غيره (م/ ٣٧ ب) وهو المبدأ المعروف في الفقه الجنائي المعاصر بمبدأ شخصية العقوبة. وألزمت الصحيفة (م / ٢٤) اليهود بأن يساهموا في نفقات الحرب مع المؤمنين وجعلت لهم مقابل ذلك نصيبًا في المغانم[2].

---

(١) مروي عن عبد الله بن عباس، انظر: صحيح سنن ابن ماجة للعلامة الألباني، ط المكتب الإسلامي (من منشورات مكتب التربية العربي لدول الخليج) بيروت ١٩٨٦، جـ٢ ص ١٠٦ الحديث رقم ٢١٧٢.

(٢) راجع: أبو عبيد القاسم بن سلام، كتاب الأموال، القاهرة ١٩٦٩، جـ٢، ص ٢٩٦ وكذلك السهيلي، الروض الأنف، جـ٢، ص ١٧.

١١ / ٧ ـ الإبقاء على بعض الأعراف القديمة:

ومما تجدر الإشارة إليه هنا إبقاء الصحيفة على بعض الأعراف القديمة التي كان يتعامل على أساسها العرب قبل الإسلام. وذلك بنصها (م / ٣ وما بعدها) على أن المذكورين في الصحيفة (على ربعتهم يتعاقلون بينهم) و(يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف). فنشوء الدولة الإسلامية لم يؤد ـ وفق هذه النصوص ـ إلى الإلغاء التام لوظائف القبيلة الاجتماعية. ذلك أنها لم تكن شراً كلها. فأبقى الإسلام (أو دولته الأولى) لها بعض وظائفها التي تحمل معاني التعاون في الخير، والتواصي بالبر. وقد كانت تلك طريق الإسلام في تشريعاته كلها، يبقي ما كان من أعراف العرب صالحًا، ويلغي أو يعدل ما كان فاسدًا أو متعارضًا مع مبادئه الأساسية(١).

ولا يفوتنا التنبيه هنا إلى أن هذه الوثيقة «دستور المدينة» تبين في وضوح وجلاء عبقرية رسول الله ﷺ في السياسة والصياغة على السواء. فقد كتبت هذه الوثيقة على غير مثال سبقها، وشملت نصوصها ـ مع ذلك ـ أغلب ما كانت تحتاج إليه الدول الناشئة في تنظيم شؤونها السياسية وصيغت هذه الوثيقة صياغة بالغة الدقة، يعرف ذلك كل من تعود قراءة نصوص المعاهدات الدولية والدساتير الحديثة، وأدرك ما تثيره نصوصها من خلاف في الفهم أو التطبيق فقارنه بما ورد في هذه الصحيفة من نصوص. ولا تزال المبادئ التي تضمنتها هذه الصحيفة ـ في جملتها ـ معمولا بها ـ والأغلب أنها ستظل كذلك ـ في مختلف نظم الحكم المعروفة إلى اليوم. وصل إليها الناس بعد قرون من تقريرها في أول وثيقة سياسية دَوَّنها ـ أو بالأحرى أملاها ـ النبي ﷺ.

١٢ ـ ممارسة الدولة الإسلامية لوظائفها:

وعلى أساس النصوص السابق ذكرها تكونت الدولة الجديدة وأخذت تباشر

---

(١) أستاذنا الشيخ محمد مصطفى شلبي، الفقه الإسلامي بين المثالية والواقعية، الإسكندرية ١٩٦٠، ص ٦٨ ـ ٧٢.

مهامها التي شملت كل نواحي النشاط السياسي المعروفة آنذاك في مجالاتها المختلفة: فأقامت العدالة عن طريق القضاء، ونظمت الدفاع وسياسة الحروب في الغزوات التي باشرها الرسول بنفسه أو بواسطة قواد سراياه وبعوثه وبثت التعليم بين رعاياها، ومن انضم إلى الدين الجديد خارج المدينة كما حدث في اليمن والبحرين وغيرهما، ونظمت موارد الدولة المالية بتنظيم الزكاة وطرق جبايتها وفق ظروف العصر وعقدت المعاهدات مع الجماعات التي كانت محاربة لها، أو التي اختارت طريق السلم إزاء دعوتها، وأنفذت السفارات إلى العالم الخارجي فوضعت بذلك أساسًا للعلاقات الدولية حين تكون الدولة الإسلامية طرفًا فيها[(١)].

وعلى هذه الصورة ثبتت دعائم النظام السياسي في المدينة، ورسخت قدم الدولة الناشئة التي ضَمَّتْ بعد نحو من عشر سنوات معظم أنحاء الجزيرة العربية ودخل في عقيدتها، وانضوى تحت حكومتها، سكان هذه الجزيرة جميعًا تقريبًا. وقد مارست هذه الدولة الجديدة السلطات التي تمارسها أية دولة في العالم - قديمه وحديثه - وهي سلطات التشريع والقضاء والتنفيذ. ورغم أن هذه التعبيرات من ابتداع النظم الدستورية والقانونية في العصر الحديث، إلا أنه من المسلم به أن الدولة الإسلامية - منذ قيامها - قد عرفت هذه السلطات الثلاث. وأن ممارسة هذه السلطات قد نظمت، وقعدت القواعد الضابطة لها، في ضوء المبادئ الأصولية والفقهية التي شرحها وبينها - فيما بعد - الفقهاء المسلمون[(٢)].

وقد تكونت القواعد الأساسية التي تحكم سلطات الدولة الإسلامية وطريقة مباشرتها لوظائفها ابتداء من هذا العهد النبوي - بعد تأسيس دولة الإسلام الأولى في المدينة - وخلال عهود الخلفاء الراشدين. فكانت الأعمال والمواقف التي وقعت في هذه الحقبة التاريخية هي التي تكوّن بالإضافة إلى نصوص القرآن والسنة ذات الصبغة الدستورية - أو المتعلقة بسياسة الدولة - معيار الحكم على ما تلا ذلك العهد

---

(١) في تفصيل ذلك كتب الشيخ عبد الحي الكتاني كتابه القيم «التراتيب الإدارية» وقد طبع في الرباط سنة ١٣٤٦هـ ثم نشر مصوراً في بيروت (دون تاريخ) في مجلدين.

(٢) الدكتور سليمان الطماوي، السلطات الثلاث في الدساتير العربية وفي الفكر السياسي الإسلامي، القاهرة ١٩٧٤، ص ٦٠١ وما بعدها.

من عهود، والأساس النظري لجميع الآراء والنظريات المتعلقة بحياة المسلمين في جانبها السياسي.

ومن المسلم به أن العهد النبوي للدولة الإسلامية لم يشهد ظهور النظريات السياسية الإسلامية في أي صورة من صورها. ذلك أن الحكم كان - كما قدمنا - مفوضًا إلى رسول الله ﷺ الأمر الذي جعل مرد الأمور كلها إلى الوحي، فإذا كان تصرف الرسول في مسألة يقتضي مراجعته فيها فقد تكفل بهذا القرآن الكريم يوجهه ﷺ إلى التصرف الأصح، والموقف الأمثل. ولعل أوضح مثال لذلك هو قضية أسرى بدر وتصرف الرسول ﷺ معهم بقبول الفداء منهم. عندئذ نزل قول الله تعالى: ﴿**مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَكُونَ لَهُ أَسْرَىٰ حَتَّىٰ يُثْخِنَ فِي الْأَرْضِ تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ (٦٧) لَّوْلَا كِتَابٌ مِّنَ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ**﴾ [الأنفال: ٦٧ - ٦٨]. وقد تخيرنا هذا المثال بالذات لأنه يتصل بقرار سياسي من الرسول ﷺ وإلا فالذي يراجع السيرة وأسباب النزول يجد كثيرًا من الأمثلة التي تؤيد ما نقول.

وإذا كانت طبيعة العهد النبوي لا تسمح بظهور نظريات سياسية فيه، فقد كانت الأمور تناقش بين الرسول وأصحابه، ويبدي كل منهم ما قد يكون مقتنعًا به من رأي. وقد حدث ذلك أيضًا في قضية أسرى بدر نفسها فكان رأي أبي بكر (وجمهور الصحابة معه) العفو عن الأسرى وكان رأي عمر الإثخان فيهم قتلا (وكذلك كان رأي بعض الصحابة غيره) وبرأي أبي بكر وجمهور الصحابة أخذ الرسول ﷺ[(١)]. غير أن هذه الآراء لم تكن قيمتها لتعدو الوقت الذي تتم فيه الشورى، ويبقى بعد ذلك الرأي الذي يراه رسول الله ﷺ ويأخذ به[(٢)]. ومن ثم

---

(١) لتفصيل الموضوع انظر: الروض الأنف للسهيلي، وسيرة ابن هشام جـ٢ ص ٩٢ وكذلك تفسير المنار جـ١٠ ص ٩٩ - ١٢٠. وفي خصوص مسألة اجتهاد الرسول في الأحكام عامة راجع: مؤلف أستاذنا محمد مصطفى شلبي، المدخل، وقد سبقت الإشارة إليه، ص ٩٩ - ١٠٤.

(٢) وذلك لا يعني أن الشورى في زمن النبي ﷺ كانت غير ذات أثر في اتخاذ القرار السياسي. ويتبين ذلك بالتفصيل من مناقشتنا لمبدأ الشورى في الفصل الرابع من هذه الدراسة.

فإنه يمكن القول بأن هذه المرحلة قد تميزت بوحدة مصدر العمل السياسي وتمثله في النهاية في القرارات السياسية التي يتخذها الرسول عليه الصلاة والسلام. وذلك على عكس ما حدث من بعد عقيب وفاة الرسول حيث ظهر الأثر الذي أحدثه فتح الإسلام لأبواب الاجتهاد وإباحته إياه للمسلمين. فظهرت منذ وفاة الرسول ﷺ النظريات المتعلقة بالحياة السياسية للمسلمين، وبدأت في التطور حتى بلغت صورتها الأخيرة التي نجدها في كتب الفقهاء والمتكلمين. وقد بدأ ذلك في اجتماع السقيفة الذي عقد يوم وفاة الرسول ﷺ وبحثت فيه مسألة من يخلف الرسول في حكم الدولة الإسلامية. وذلك ما نعرضه فيما يلي مبينين أهم نتائجه والآراء التي ظهرت خلاله في المجال السياسي.

الفصل الثاني

في نظام الحكم بعد وفاة الرسول

١٣ـ تمهيـــــد:

من الثابت تاريخيًا أن رسول الله ﷺ لم يعين للمسلمين من يقوم بأمر الدولة الإسلامية بعد وفاته. بل لم يحدد رسول الله الطريقة التي تتبع في اختيار الحاكم بعده. وإنما أوضح الرسول القواعد العامة التي يجب أن يراعيها الحاكم في سيرته في المسلمين. وبين ـ بسيرته وأقواله ـ المثل العليا التي يجب التمسك بها والمحافظة عليها من جانب الحاكم والمحكومين على السواء دون أن يتضمن ذلك الجانب من سنة الرسول، كما لم تتضمن نصوص القرآن الكريم، تفصيلا لنظام الحكم الذي يجب أن يطبق في الدولة الإسلامية. إذ اكتفى في هذا الصدد بالقواعد العامة فحسب.

ويتسق ذلك مع طبيعة التشريعات الإسلامية كلها في اتسامها بالمرونة الكاملة التي تؤدي إلى صلاحيتها للتطبيق، عن طريق التخريج على أحكامها والبناء على أسسها، في كل العصور. وليس من فارق في هذا الخصوص بين تشريع الإسلام السياسي وبين تشريعه في أية ناحية أخرى من نواحي النشاط الإنساني. ذلك أننا لو فرضنا أن الرسول ﷺ وضع نظامًا محدد التفاصيل للحكم، أو حدد شخص الخليفة بعده أو قرر طريقة واحدة لاختياره، فإن ذلك كان سيلائم بلا ريب الأمة الإسلامية عقب وفاة الرسول وعلى الأرجح لعدة أجيال تلي وفاته. إلا أنه من غير المسلم به أن يستمر نظام واحد مطبقًا على جميع الأجيال الإسلامية في كل البلدان

التي دخلها الإسلام ويبقى قابلا للتطبيق كذلك مع اختلاف الظروف الاجتماعية والاقتصادية وغيرها مما يتحكم في النظام السياسي ويؤثر فيه، ومن ثم ترك الرسول هذا الأمر - أمر اختيار الحاكم - كما تركت دون تحديد تفاصيل نظام الحكم ليقرر فيه المسلمون - حسب مصالحهم - ما يناسب متطلبات الزمان والمكان والظروف المتغيرة، غير مقيدين إلا بالقواعد العامة للشريعة الإسلامية، وبالقواعد والمثل الأخلاقية العليا التي ضربها رسول الله ﷺ خلال سني حكمه في المرحلة المدنية منذ قامت الدولة الإسلامية الأولى حتى انتقل إلى الرفيق الأعلى[(١)].

١٤ - عدم تعيين الخليفة لم يكن نتيجة التأثر بالتقاليد القبلية:

وتفسير الأمر على هذه الصورة أقرب إلى روح الإسلام وطريقته في التشريع، وأكثر اتفاقًا مع طبيعته ونزعته العالمية من بعض الآراء التي ذهب إليها بعض الباحثين والتي تفسر ترك الرسول ﷺ تعيين خليفة له، أو تحديد طريقة اختياره بأنه كان في ذلك يجاري التقاليد العربية والتي منها أن القبيلة - فيما يزعمون - كانت تترك حرة تختار من تشاء ليحكمها.

والواقع أنه لم يكن ثمة تقليد واحد معين تتبعه القبائل العربية في هذا الصدد، فقد عرفت بعض القبائل العربية نظامًا ملكيا كما في جنوب جزيرة العرب، وأطراف بادية الشام. وكانت هذه النظم تأخذ بطريق الوراثة في انتقال الحكم من ملك إلى آخر. وعرفت بعض القبائل طرقًا أخرى لاختيار الرؤساء أو الزعماء فيها. وكانت قبائل أخرى تبقى أمورها فوضى حتى يظهر شخص قوي يستطيع أن

---

(١) وإلى مثل هذا الرأي يذهب الإمام الجويني حيث يقرر أن «معظم مسائل الإمامة عرية عن مسالك القطع، خلية عن مدارك اليقين». ص ٥٩ من كتابه: غياث الأمم في التياث الظلم، الإسكندرية، ١٩٨٠، بتحقيق الصديقين الزميلين الدكتور مصطفى حلمي والدكتور فؤاد عبد المنعم، ونشر دار الدعوة، وقد صدرت طبعة من هذا الكتاب بتحقيق الصديق الأستاذ الدكتور عبد العظيم الديب هي أوثق وأدق نصًا من الطبعة المشار إليها، وهي منشورة في قطر عن إدارة الشئون الدينية، سنة ١٤٠٠هـ ١٩٨٠م.

يجمع القبيلة على الخضوع لقوته وسلطانه. فليس هناك ما يمكن أن يسمى بالتقاليد العربية في هذا الخصوص[1].

ومن ناحية ثانية فإن الأساس الذي قامت عليه دولة الإسلام هو إعطاء المقام الأول للولاء الديني، لا للولاء القبلي حتى سمي الرسول ﷺ المسلمين في «دستور المدينة» أمة من دون الناس.

والواقع أن هذا الرأي وغيره من الآراء في تفسير تصرف الرسول ﷺ في هذه المسألة لا يمكن أن يقام عليه دليل مقبول، تاريخيًا كان هذا الدليل أم عقليًا. ولعل التفسير الصحيح هو أن ترك الأمر لشورى المسلمين كان مقصودًا لما يترتب عليه من عدم إلزام المسلمين إلا بما يلائم مصالحهم في العصور المختلفة. ويشكل هذا التصرف النبوي دليلاً - في نظرنا - على الاعتراف بإرادة الأمة. سواء أكانت هذه الإرادة تستطلع عن طريق تفويض أهل الحل والعقد الذين يمثلون الأمة - كما يرى البعض - أم كان التعبير عنها حقا لكل فرد من أفراد الأمة على حدة - كما يرى البعض الآخر - ولعلنا لا نعدو الصواب إذا قلنا إن هذا الخلاف خلاف في وسيلة تعبير الأمة عن إرادتها أما الأمر الأساسي، وهو رد أمر اختيار رئيس الدولة المسلمة إلى إرادة الأمة، فليس فيه خلاف - في الأحوال العادية على الأقل - بين فقهاء السنة ومتكلميها. ويبين ذلك ما نعرض له في المبحث الأول عن موقف الصحابة بعد وفاة الرسول من اختيار رئيس الدولة. ثم نعرض في المبحث الثاني للتطورات التي تلت عهدي أبي بكر وعمر رضي الله عنهما في المجال السياسي.

---

(١) لقد ذكر جواد علي في كتابه «المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام» جـ٤ ص ٣٤٥ - ٣٥٠ ست طرق كانت تتبعها القبائل العربية في اختيار الرئيس. ولم يكن هناك اطراد - على ما قرره - في اتباع أي من هذه الطرق لدى أي من القبائل فكيف يمكن بعد ذلك أن يزعم أنه كانت هناك تقاليد عربية رعاها الرسول في هذا الخصوص؟

المبحث الأول
اجتمـــاع الســـقيفة

١٥ ـ آراء ثــلاثة:

واجه المسلمون عقب وفاة الرسول ﷺ حالة من خوف الفراغ السياسي الذي تمثل في غياب القيادة. فقد كان الرسول هو القائم ـ كما قدمنا ـ بأمر السلطة السياسية في الدولة الإسلامية. وبوفاته ـ دون أن يعين من يقوم بالأمر من بعده ـ كان من الضروري أن يقوم المسلمون بحل هذه المشكلة بأنفسهم. وقد تم ذلك في الاجتماع الذي عرف باسم «اجتماع السقيفة»(١).

فقد بادر الأنصار فور وفاة الرسول إلى الاجتماع في «سقيفة بني ساعدة»، وهي المكان الذي اعتادوا الاجتماع فيه للتشاور في أمورهم العامة، ليبحثوا أمر رئاسة الدولة الإسلامية بعد وفاة الرسول ﷺ وأخبر أبو بكر وعمر بن الخطاب بهذا الاجتماع فأسرعا ومعهما أبو عبيدة بن الجراح للقاء إخوانهم من الأنصار والمشاركة

---

(١) عالجت تفصيلات ما دار في هذا الاجتماع مصادر إسلامية وأجنبية عديدة نذكر مما رجعنا إليه منها: سيرة ابن هشام مع شرحها الروض الأنف للسهيلي، جـ٢ ص ٣٧٢ وما بعدها. تاريخ الطبري، الطبعة الأولى بالقاهرة، جـ٣، ص ٢٠٣ وما بعدها. النظريات السياسية الإسلامية لمحمد ضياء الدين الريس ص ٢٧ ـ ٣٢، وفجر الإسلام للأستاذ أحمد أمين، الطبعة العاشرة، بيروت، ١٩٦٩ ص ٢٥٠ وما بعدها، ومن المراجع الأجنبية.

Sir. T. Arnold, The Caliphate, Oxford, 1924;

Sie, H. A. R. Gibb, Mohammedanism, Oxford 1969; D. B. Macdonald, Developmen of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory, New York, 1903 (and Lahore 1972).

في اتخاذ قرار في هذا الشأن. وقد شبه بعض الباحثين هذا الاجتماع بجمعية تأسيسية وضعت أساس مستقبل الأمة السياسي [1].

ويمكننا تلخيص ما دار في هذا الاجتماع في ثلاثة آراء:

الرأي الأول كان رأي الأنصار الذين اعتبروا الخلافة حقًا لهم باعتبارهم الذين نصروا رسول الله، ودافعوا عن الدين بأموالهم وأنفسهم. ولا يخرج المهاجرون عن كونهم «رهطًا منهم» (أي من الأنصار) باعتبار هجرتهم وإقامتهم في المدينة.

وكان الرأي الثاني هو رأي المهاجرين الذي عبر عنه أبو بكر الصديق حين تحدث معقبًا على كلام الأنصار فأقر لهم بما ذكره خطيبهم من فضلهم في حماية الرسول ﷺ ونصرة الدين. ولكنه بين كذلك أن هذا الفضل لا يكفى لجعل الخلافة حقًا لهم دون المهاجرين الذين وصفهم بأنهم «أول من عبد الله في الأرض وهم أولياء الرسول وعشيرته والذين صبروا معه على شدة أذى قومهم وتكذيبهم إياهم وكل الناس لهم مخالف زار» [2] وأضاف أبو بكر إلى ذلك قوله «إن العرب لن تعرف هذا الأمر إلا لهذا الحى من قريش، هم أوسط العرب نسبًا ودارًا» [3] وفي بعض الروايات أن أبا بكر قد خاطب سعد بن عبادة في هذا الاجتماع بقوله «ولقد علمت يا سعد أن رسول الله قال وأنا قاعد: قريش ولاة هذا الأمر. فَبَرُّ الناس تبع لبرهم، وفاجرهم تبع لفاجرهم» [4] وقد صادق سعد بن عبادة - وفق هذه الرواية - على قول أبي بكر، الأمر الذي يعتبر تسليما بحق قريش في تولي رئاسة الدولة بعد رسول الله ﷺ على أساس من هذا الحديث النبوي.

وكان الرأي الثالث الذي ظهر في اجتماع السقيفة هو الرأي الذي دافع عنه الحباب بن المنذر من الأنصار والذي خلاصته أن يكون من الأنصار أمير ومن

(١) الدكتور محمد ضياء الدين الريس، المرجع السابق ذكره، ص ٢٧. وقد أفرد لتحليل هذا الاجتماع فصلا طويلا: ظافر القاسمي في كتابه نظام الحكم في الشريعة والتاريخ ص ١٢١ - ١٦٥.

(٢) تاريخ الطبري الجزء ٣ ص ٢١٩.

(٣) سيرة ابن هشام، جـ٢ ص ٣٧٣.

(٤) تاريخ الطبري، المرجع السابق، ص ٢٠٣.

المهاجرين أمير. ولم يلق هذا الرأي - فيما يبدو - قبولا من المهاجرين ولا من الأنصار[1].

١٦ - ترشيح أبي بكر للخلافة:

وقد استقر رأي المجتمعين في السقيفة بعد مناقشات لم تستغرق وقتًا طويلا على مبايعة أبي بكر بالخلافة بعد أن بايعه عمر بن الخطاب وأبو عبيدة بن الجراح، وتتابع الناس على بيعته. وقد ذكر عمر بن الخطاب من فضل أبي بكر عن مبايعته أنه «أفضل المهاجرين، وثاني اثنين إذ هما في الغار، وخليفة رسول الله على الصلاة، والصلاة أفضل دين المسلمين»[2].

وفي اليوم التالي اجتمع المسلمون في مسجد الرسول ﷺ وبويع أبو بكر البيعة العامة. وبهذه البيعة تم اختيار أبى بكر رئيسًا للدولة الإسلامية بعد رسول الله ﷺ فكانت البيعة الأولى في سقيفة بني ساعدة بمثابة ترشيح أولي الرأي من المسلمين لأبي بكر لتولي أمور الدولة الإسلامية، وكانت البيعة العامة في اليوم الثاني بمثابة الاستفتاء على هذا الترشيح الذي أبدى فيه المسلمون آراءهم في اختيار رئيس الدولة[3].

وقد حسم اختيار أبى بكر وبيعته نزاعًا لو قدر له الاستمرار قليلاً ربما كان قد أدى إلى أخطر النتائج في حياة الدولة الإسلامية الناشئة، بل وإلى نتائج خطيرة على دعوة الإسلام ذاتها. فكان من توفيق الله لأصحاب رسوله أن قضي على هذا النزاع وهو في مهده، وتيسر بذلك للدولة الإسلامية الاستقرار السياسي، الذي كان ضروريا لاستمرارها، ولانتشار الإسلام بتوسعها[4].

---

(١) سيرة ابن هشام، المرجع السابق ص ٣٧٥.

(٢) تاريخ الطبري، جـ٣ ص ٢٢١.

(٣) قارب: محمد عبد الله العربي، نظام الحكم في الإسلام، بيروت، ١٩٦٨، ص ٦٨.

(٤) قارن: جوامع السيرة لابن حزم الظاهري، القاهرة (دون تاريخ) ص ٢٦٤.

١٧ ـ اجتماع السقيفة والأحزاب السياسية:

وعلى الرغم من أهمية اجتماع السقيفة. وما أدى إليه من ظهور نظام الخلافة الذي أصبح علمًا على نظام الحكم في الدولة الإسلامية، والذي عاش ـ في صورة أو أخرى ـ منذ ذلك التاريخ حتى القرن العشرين حين أعلن مصطفى كمال أتاتورك انتهاء الخلافة العثمانية وقيام دولة علمانية في تركيا. فإن الآراء التي ظهرت في هذا الاجتماع لم تزد عن كونها ثمرة الشورى التي حض عليها القرآن ومدح المسلمين بها ولم تكن لتدل على مواقف جماعية، أو حزبية، عاشت بعد ذلك في التاريخ الإسلامي. فالواقع أن ظهور الأحزاب السياسية أو الفرق بآرائها السياسية جاء متأخرًا عن هذا العصر زمنًا غير قصير، حين ظهر الخوارج بعد حادثة التحكيم بين علي ومعاوية.

وتدعونا تلك الحقيقة إلى مناقشة رأي قال به بعض الباحثين في تصنيف المشتركين في اجتماع السقيفة وادعاء أنهم كونوا أحزابًا مختلفة الوجهة والرأي في سياسة الأمة. ونعني بذلك المستشرق «ماكدونالد» الذي ذهب إلى أن اجتماع السقيفة كان بداية كل الاضطرابات والمنافسات التي كان مقدرا لها أن تستمر في التاريخ الإسلامي: وقد ظهرت ـ كما يقول ـ في هذا الاجتماع أحزاب أربعة هي: المهاجرون، والأنصار، والشيعة، وحزب الأرستقراطيين المكيين(١).

١٨ ـ المهاجرون:

فأما الحديث عن المهاجرين باعتبارهم حزبًا، فهو تعبير غير صحيح. ذلك أن الذين حضروا اجتماع السقيفة من المهاجرين هم أبو بكر وعمر بن الخطاب وأبو عبيدة بن الجراح ولم ينتدبهم المهاجرون لذلك ولا كانوا يمثلون تجمعًا سياسيًا

---

(١) Macdonald, Development of Muslim Theology, op. cit. p.8 - 10. and also p. 20.

وقد رجعنا في مناقشة رأيه ـ بالإضافة إلى مصادر التاريخ الإسلامي ـ إلى كتاب الدكتور محمد ضياء الدين الريس السابق ذكره ص ٣٠ ـ ٣٢.

خاصا بهم. وإنما حفزهم إلى الذهاب إلى السقيفة ـ على ماروت كتب المؤرخين المسلمين ـ خوفهم من أن يقضي الأنصار أمرًا في خلافة رسول الله ﷺ يصعب بعد ذلك استدراكه، وكان دفاعهم عن وجهة نظرهم أساسه المصلحة العامة التي رأوها لا تتحقق إلا بخليفة لا تختلف العرب على طاعته: «إن العرب لن تعرف هذا الأمر إلا لهذا الحي من قريش»، ثم لم يكن ترشيحهم أبا بكر على أساس أنه يحقق برنامجًا سياسيًا خاصا بهم، وإنما بنوا هذا الترشيح على أساس سابقته في الإسلام وفضله الذي عرفه له الجميع، واختيار رسول الله لينوب عنه في إمامته الناس للصلاة[١]. لذلك قال عمر: «والصلاة أفضل دين المسلمين» فقد كان الدين هو الموجه الأول للصحابة ـ ومن بعدهم ـ في كل شؤون الحياة فأفضلهم فيه أفضلهم في غيره من شؤونهم.

١٩ ـ الأنصـــار:

وأما الأنصار فإنهم لم يكونوا حزبًا سياسيا. بل إن الثابت تاريخيا أن جماعة كبيرة من الأوس قد انحازت ـ منذ اللحظة الأولى ـ إلى رأي أبى بكر وعمر وكان رأس هذه الجماعة أسيد بن حضير وبشير بن سعد. وكانوا هم أول من بايع أبا بكر بعد بيعة عمر له وقال قائلهم: «إننا وإن كنا أولي فضيلة في جهاد المشركين، وسابقة في الدين ما أردنا به إلا رضا ربنا وطاعة نبينا. وما كنا لنبتغي به عرضًا من الدنيا»[٢]. وقد تتابعت بعدهم الخزرج فبايعوا أبا بكر ـ ولم يبق دون أن يبايع إلا سعد بن عبادة ـ وتخلى الأنصار بذلك عن نظريتهم ولم يعد لها ذكر في التاريخ السياسي الإسلامي منذ يوم السقيفة. وإذا كان بعض الباحثين قد ذهب إلى وجود دعاة لنظرية الأنصار بعد هذا العهد مستدلا بقصيدة لشاعر من الشيعة يفضل فيها

---

(١) نلاحظ أن الدكتور محمد ضياء الدين الريس لم يناقش كون المهاجرين «حزبًا» ولعله لم يجد لهذه المسألة من الأهمية مثل ما وجد لزعم وجود أحزاب أخرى كالشيعة والأنصار.

(٢) سيرة ابن هشام جـ٢ ص ٣٧٢ وتاريخ الطبري جـ٣ ص ٢٢١ وقد جاء في هذا المصدر أن بشير بن سعد بايع أبا بكر قبل بيعة عمر وأبى عبيدة: «فلما ذهبا (أي عمر وأبو عبيدة) ليبايعاه سبقهما بشير بن سعد فبايعه».

الأنصار على قريش ويرى أحقيتها في الخلافة، فإن مثل هذا الشعر لا يعبر عن رأي سياسي بقدر ما يعبر عن هوى شيعي يميل عن أبي بكر وعمر وعثمان (جميعًا) بالخلافة ويراها أصلا في علي رضي الله عنه[1].

٢٠ ـ الشـيعة:

وأبعد في الخطأ من الزعمين السابقين القول بأن الشيعة كان لهم حزب في اجتماع السقيفة أو وقت حدوثه. ذلك أن الشيعة من حيث هي فرقة سياسية لم تظهر إلا بعد ذلك الوقت بأمد طويل، فهي لم تظهر إلا في أواخر عهد علي رضي الله عنه، وبالمعنى المتعارف عليه اليوم ـ باعتبارها فرقة ذات آراء مستقلة في الفقه والأصول وغيرهما ـ فإنها ظهرت بعد ذلك أيضًا بكثير، ويكفي دليلا على ذلك مبايعة علي لأبي بكر وعمر وعثمان بالخلافة فهل كان علي أقل طلبًا لحقه من شيعته؟ ومن الغريب أن بعض الباحثين المسلمين، قد نقلوا عن ماكدونالد هذا الخطأ التاريخي وقبلوه كحقيقة مسلم بها، بل راحوا يلتمسون له الأدلة ليثبتوه، وقد كان حريًا بهؤلاء أن يتلبثوا قليلا فيتبينوا أنه ليس من دليل على ما يقولون[2].

٢١ ـ الأرستقراطيون المكيون:

وأما الحزب الرابع ـ والأخير ـ حزب الأرستقراطيين المكيين، فهو بغير شك لم يوجد بعد هذه الفترة من التاريخ، فهل وجد خلالها؟ الواقع أنه أيضًا لم يوجد تجمع

---

(١) الأستاذ أحمد أمين، فجر الإسلام، ص ٢٥٣ الطبعة العاشرة بيروت ١٩٦٩. وقد نقل ذلك عن ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة جـ٢ ص ٦ والشاعر هو أبو القاسم المغربي وهو شيعي من سلالة الأزد، عاش في عصر بني بويه.

(٢) أحمد أمين المرجع السابق، وهو ينقل عن Macdonald قطعًا وقد ذكره في مراجعه، انظر ص ٢٥٢ ـ ٢٥٤ وص ٢٦٦ من فجر الإسلام وراجع كذلك ضحى الإسلام جـ٣، ص ٢٠٩ من طبعته العاشرة في بيروت ١٩٦٩. وكذلك عبد المنعم ماجد، المرجع السابق، ص ١٤١ ـ ١٤٣ وقد أضاف حزبًا سياسيًا سماه «بني هاشم» وخلط بينهم وبين الشيعة، كما نسب إليهم آراء لم تظهر إلا بعد هذه الفترة التاريخية بعشرات من السنين.

يمكن أن يوصف بهذا الوصف، أو آراء يمكن أن تنسب إلى جماعة «مكية» ـ بوصفها هذا ـ خلال اجتماع السقيفة وليس أدل على هذا من أن الأستاذ ماكدونالد نفسه لم يمثل ولو بشخص واحد للذين ينتمون إلى هذا الحزب، ولم يعرض ولو رأيًا واحدًا من آرائه، ومهما يكن مراده من هذه التسمية (الأرستقراطيين المكيين) فإن التاريخ السياسي الإسلامي كله لا يعرف جماعة ظهرت تحمل هذا الاسم، ولا تجمعًا يضم أشخاصًا من المكيين ـ بصفتهم هذه ـ له آراء سياسية[١].

٢٢ ـ الإسلام والأحزاب السياسية:

إن رفضنا لتحليل الأستاذ ماكدونالد لمواقف الصحابة في اجتماع السقيفة بقدر ما يقوم على مخالفة هذا التحليل لوقائع التاريخ، يقوم أيضًا على حقيقة موضوعية مؤداها أن الأنصار والمهاجرين وهما الجماعتان اللتان لا يسع الباحث إلا التسليم بظهورهما وتميزهما في هذا الاجتماع، لم يقدما ـ أو لم يقدم من تحدثوا باسمهما ـ أي برامج سياسية متميزة تتيح الفرصة للقول بأن كلا منهما كانت تشكل حزبًا سياسيًّا بالمعنى العلمي لكلمة «حزب». إذ لا يكفي لكي تعتبر جماعة ما حزبًا سياسيًّا أن تسعى لتولي السلطة السياسية في الدولة. إنما يشترط لاعتبار مثل هذه الجماعة حزبًا سياسيًّا أن يكون مبتغاها من تولي زمام السلطة هو تنفيذ مبادئ سياسية معينة[٢].

وليس في المنقول عن المهاجرين والأنصار مما دار في اجتماع السقيفة ما يشير إلى برنامج سياسي خاص بأي من الفريقين، وإنما اقتصر الخلاف بينهما على شخص الرئيس المرشح لخلافة الرسول ﷺ في قيادة سلطة الحكم في الدولة الإسلامية.

---

(١) وقد ناقش جميع الآراء حول ظهور أحزاب سياسية في اجتماع السقيفة أو وقوع (مؤامرات) قبله على الاستئثار بحكم الدولة الإسلامية الصديق الأستاذ الدكتور فرناس عبد الباسط البنا في كتابه: محاضرات في نظام الحكم والقضاء في الإسلام، القاهرة ١٤٠٨ ـ ١٩٨٨ ص ٤٥ ـ ٥٠.

(٢) الدكتور عبد الحميد متولي، الوجيز في النظريات والأنظمة السياسية، دار المعارف ١٩٥٩، ص ٢٣٢.

على أن ذلك لا يعنى أن النظرة الإسلامية إلى الأحزاب السياسية - أو نظرتنا الخاصة - هي نظرة الرفض المطلق أو التحريم الشامل. وإنما يتحدد الموقف من الأحزاب السياسية في النظرة الإسلامية بالموقف الذي تقفه هذه الأحزاب ذاتها من مبادئ الإسلام السياسية والاقتصادية والاجتماعية، وبصفة عامة، مبادئ الإسلام المتعلقة بتنظيم الحياة العامة في الدولة. فكل حزب قامت مبادئه في اتساق أو وفاق مع مبادئ الإسلام فليس ثمة ما يمنع من تكوينه في الدولة الإسلامية والسماح له بمباشرة نشاطه فيها، والدعوة إلى مبادئه وجمع الناس حولها. وكل حزب تناقضت مبادئه مع مبادئ الإسلام أو تعارضت معها فإن الأصل هو منعه من العمل في الدولة الإسلامية حفاظًا على نظامها العام ومثلها العليا.

وقد يصح القول في الظروف الحالية للمجتمعات الإسلامية بأن وجود الأحزاب في هذه المجتمعات بالشرط الذي أسلفناه ضرورة لتقدمها ولحرية الرأي فيها ولضمان عدم استبداد الحاكمين بالمحكومين.

وقد سئل شيخ الإسلام ابن تيمية عن موقف الإسلام من الأحزاب فأجاب بأن الأحزاب التي أهلها مجتمعون «على ما أمر الله به ورسوله من غير زيادة ولا نقصان فهم مؤمنون لهم ما لهم وعليهم ما عليهم. وإن كانوا زادوا في ذلك ونقصوا مثل التعصب لمن دخل في حزبهم بالحق والباطل والإعراض عمن لم يدخل في حزبهم سواء كان على الحق أم الباطل فهذا من التفرق الذي ذمه الله تعالى ورسوله..»(١) ومن ثم فإن الأحزاب التي تدعو إلى خير وحق، ويؤدي وجودها إلى تحقيق مصالح الناس تدخل في نطاق قوله تعالى عن المؤمنين: ﴿أُوْلَئِكَ حِزْبُ اللَّهِ أَلا إِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [المجادلة: ٢٢]. والأحزاب التي تقوم على محادة الله ورسوله تدخل في وصف الله سبحانه وتعالى للضالين بأنهم «حزب الشيطان».

---

(١) مجموعة الرسائل والمسائل لابن تيمية، جـ١، ص ١٥٢ - ١٥٣ طبعة لجنة التراث العربي (دون تاريخ) بتحقيق السيد محمد رشيد رضا. ويتعين على المشتغلين بالعمل العام تحت لواء الدعوة إلى الإسلام تقويم منهجهم في هذا العمل على ضوء هذا الاجتهاد السديد، ومداره على أمرين: عدم الزيادة أو النقص من أمر الله ورسوله، وعدم التعصب بالحق والباطل.

ولذلك يجوز ـ تأسيسًا على رأي ابن تيمية ـ قيام النوع الأول من الأحزاب، بينما يمتنع قيام النوع الثاني.

وقد عرف تاريخ الإسلام عددًا من الأحزاب السياسية ـ كما سنرى ـ بدأ ظهورها في عهد الصحابة رضوان الله عليهم، ولم يعرض أحد منهم لنقدها لمجرد كونها أحزابًا سياسية. بل لقد خلى بين أنصارها وبين الدعوة إلى ما يريدون ما لم يكن في عملهم فساد في الأرض أو عدوان على الناس.

ولذلك فإننا نرى ـ وهذا محض اجتهاد ـ أنه لا تثريب اليوم على دولة إسلامية إن هي سمحت بتعدد الأحزاب فيها. وأنها يجوز ـ بل يجب عليها ـ أن تشترط على هذه الأحزاب الالتزام بقيم الإسلام وأحكامه، ثم تدعها بعد ذلك وما تدعو إليه من برامج سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية أو غيرها. وليس في هذا ـ أي تعدد الأحزاب ـ ما يخالف أحكام الإسلام أو نصوصه القطعية، بل لعل قول الله تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَأُوْلَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران: ١٠٤]. مما يشهد لصحة هذا الرأي أو عدم خطئه(١).

(١) صدرت دراسة بعنوان «الإسلام والأحزاب السياسية» للأستاذ فاروق عبد السلام (ط قليوب ١٩٧٨) وقد تصفحتها على عجل في أثناء إعداد الطبعة الثالثة من هذا الكتاب. وصاحبها ينتهي إلى جواز قيام الأحزاب السياسية في الدولة الإسلامية. ولكن كثيرًا من آرائه التي اطلعت عليها يحتاج إلى إعادة نظر. ومن المهم الاطلاع على انتقاده لموقف الحركات الإسلامية المعاصرة من مسألة الحزبية والعمل الحزبي، إذ يرى أنه يجب على هذه الحركات التسليم بكونها أحزابًا سياسية والعمل في المجال السياسي على هذا الأساس، (ص ١١٨ وما بعدها). وممن يرى عدم جواز قيام أحزاب سياسية في الدولة الإسلامية ويجهد نفسه ويجهد الأدلة معه (وأحيانًا يجهضها)؛ صفي الرحمن المباركفوري، الأحزاب السياسية في الإسلام دار الصحوة، القاهرة، ١٩٨٧ وهو مع ذلك ينقض آراءه كلها حين يقرر في نهاية كتابه (ص ٩٢ ـ ٩٣) جواز دخول المسلمين الانتخابات لتغيير الحكم الظالم بحكم عادل. فكيف يتسنى لهم ذلك وهم ممنوعون ـ في نظره ـ من تشكيل الأحزاب؟!

٢٣ ـ نتائج اجتماع السقيفة:

لقد كان اجتماع السقيفة وما تمخض عنه من اتفاق بين المسلمين على تولية أبي بكر رئاسة الدولة الإسلامية حدثًا بالغ الأهمية في التاريخ السياسي للدولة الإسلامية، بل وفي تاريخ الإسلام على وجه العموم. ولا يمكننا هنا أن نستوفي الكلام عن آثار هذا الاجتماع في جميع النواحي، وإنما نكتفي بعرض أهم نتائجه ودلالاته.

ففي مقدمة هذه النتائج أن اجتماع السقيفة كان المجال لتأكيد الحقيقة التي أشرنا إليها من قبل وهي أن الأمر السياسي ـ أمر النظام وأمر اختيار رئيس الدولة ـ متروك لإرادة المسلمين يقررون فيه ما يلائم مصالحهم. ذلك أنه لو كان ثمة نص قطعي محدد في واحد من الأمرين لما كان ثمة وجه لعقد هذا الاجتماع ولا للآراء التي تقررت وتكررت في أثنائه.

وقد كان الرأي الذي استقر عليه المسلمون هو أن الدولة الإسلامية بحاجة إلى نظام سياسي يكفل استمرار مسيرة الدعوة الإسلامية التي بدأها الرسول ﷺ ويجعل (الدولة) وقوتها سندًا (للفكرة) والدعوة إليها. وانطلاقًا من هذه الحاجة والشعور بها كان اختيار أقرب الناس إلى رسول الله منهجًا وسلوكًا، ليكون رئيسًا للدولة بعده. وكان التميز بالفضل في الدين ـ وهو عندهم عماد شؤون الدنيا ـ عاملاً أساسيًا في الاختيار، وموجهًا في الوقت نفسه يشير إلى الطريق الذي سوف تسلكه هذه الدولة في مسيرتها بعد انتقال مؤسسها إلى الرفيق الأعلى.

ويمكننا بناء على ذلك أن نقول إن جوهر النظام السياسي الذي اختاره المسلمون في اجتماع السقيفة ليكون نظامًا لدولتهم لم يكن ـ وهذا ما حدث ـ ليشهد أي تغيير عما كان عليه الحال زمن الرسول ﷺ بل لقد اتجهت إرادة هؤلاء المجتمعين يومئذ إلى أن يكون نظام حكومتهم هو طريق الاتباع الخالص للسياسة التي بدأها وأسس بنيانها الرسول ﷺ ومن هنا كان اختيار أبي بكر. ومن هنا أيضًا كان ابتداع تسمية «الخلافة» لتكون دون غيرها من الأسماء التي كانت شائعة لرؤساء الدول عَلَمًا على

هذا النظام الذي تميز أولا بالاقتداء برسول الله ومتابعة سيرته[1]. وتأثرًا بهذا الموقف الذي وقفته جماعة المسلمين عقب وفاة الرسول عرّف الفقهاء - من بعد - الخلافة بأنها «نيابة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا» و«رئاسة عامة في أمور الدين والدنيا» ومثل ذلك من التعريفات.

٢٤ - الشورى أساس اختيار الحاكم:

هذا هو جوهر النظام السياسي، فماذا عن كيفية اختيار رئيس الدولة الإسلامية؟ لقد كان من أهم نتائج هذا الاجتماع أن تقرر فيه أن اختيار الحاكم لا يكون إلا عن مشورة من المسلمين. وإذا كان بعض الباحثين يذهب إلى أن بيعة أبي بكر إنما تولاها - في الأصل - عمر وحده ثم تابعه فيها الناس ويخلص من ذلك إلى أن تولية أبي بكر لم تتم بالشورى، فإننا نقرر هنا أن ما جرى في اجتماع السقيفة كان من أروع صور الشورى بين المسلمين، وإن لم يكن هذا هو عين الشورى، فماذا يكون؟ ونضيف إلى هذه الحقيقة - التي نظنها بينة مما سبق - أن كون الاختيار أساسه الشورى كان هو رأي عمر نفسه. فقد روى عنه عبد الرزاق في المصنف، أنه قال: «الإمارة شورى»[2] وروى عنه بسنده قوله: «من دعا إلى إمارة نفسه أو غيره من غير مشورة من المسلمين فلا يحل لكم إلا أن تقتلوه»[3]. وروى عنه ولده عبد الله بن عمر أنه قال لأهل الشورى قبل وفاته: «فمن تأمر منكم من غير مشورة من المسلمين فاقتلوه»[4].

---

(١) إن لفظ الخليفة كان متداولا في الإشارة إلى أبى بكر منذ أول اختياره، بل لقد ورد على لسان عمر نفسه في يوم السقيفة ذاته، (الطبري جـ٣ ص ٢٠٣). ومن هنا نتبين أن القول بأن لقب خليفة وجد بعد ذلك غير صحيح. قارن: ظافر القاسمي، ص ١٢١. وقارب رسالة الخلفاء لابن حزم الظاهري، المجموع المشار إليه سابقًا، ص ٣٥٣.

(٢) المصنف لعبد الرزاق بن همام الصنعاني، بيروت، ١٩٧٢، بتحقيق الشيخ حبيب الرحمن الأعظمي، جـ٥ ص ٤٤٦.

(٣) المرجع السابق، ص ٤٤٥.

(٤) المصدر نفسه ص ٤٨١، وهذه الروايات كلها بأسانيد صحاح.

وإذا كانت الشورى هي طريق اختيار الحاكم. فإن ذلك يعني أن الأمة يجب أن يكون لها رأي فيمن يتولى شؤون الحكم في الدولة الإسلامية. فلا يجوز أن يفرض على الأمة حكامها رغم إرادتها. ولا يجوز أن تسلب الأمة حقها في اختيار حكامها بدعوى الحفاظ على وحدتها أو رعاية مصلحتها، أو بعث أمجادها أو غير ذلك من الدعاوي. وقد كان حكم عمر بن الخطاب رضي الله عنه في ذلك واضحًا حين قرر أن من حاول أن يفرض نفسه أو غيره دون رضا المسلمين المبني على مشاورتهم يجب أن يعاقب عقاب المفسدين في الأرض «فلا يحل لكم إلا أن تقتلوه».

وليس في أصول الإسلام ـ القرآن والسنة ـ ولا في المأثور عن الصحابة رضي الله عنهم أن هناك وسيلة معينة لإجراء هذه الشورى، ولا نظامًا محددًا لتطبيقها وذلك لأن هذا الأمر مما لا يجوز حمل الناس بشأنه على طريقة واحدة لا تتغير، وإنما يجب أن تراعى فيه ظروف الزمان والمكان. وليس أدل على صحة هذا الفهم من أن أسلوب الشورى التي سبقت اختيار كل واحد من الخلفاء الأربعة الراشدين كان مختلفًا تأثرًا بالظروف التي سبقت أو عاصرت اختيار كل خليفة.

وقد تختلف أساليب الشورى، وتتعدد صورها، ويبقى الهدف منها، مع ذلك، واحدًا وواضحًا، وليس ثمة جدال في أن أسلوب الشورى اليوم لا يمكن أن يتفق مع أي من الأساليب التي اتبعت في اختيار الخلفاء الراشدين ـ مثلاً ـ لكن ذلك ليس هو الأمر الأساسي، إنما الأمر الأساسي أن لا تفقد الأمة حقها في اختيار حاكمها، وأن تمارس حقها في الشورى في ظل مختلف الظروف[1].

ولعل التطبيق العملي للشورى في اختيار الحاكم في عصرنا يكون بتقرير حق الشعب في اختيار رئيس الدولة ونوابه بالانتخاب الحر المباشر، والحق في هذا الانتخاب يتقرر ـ وفق قواعد الإسلام السياسية ـ للمواطنين جميعًا دون تمييز بينهم بسبب جنس أو أصل أو دين أو لون أو مهنة. أما حق تولي رئاسة الدولة فهو مقيد

---

(١) انظر ما يأتي عند الكلام على الشورى باعتبارها من مبادئ الإسلام الدستورية. ويؤيد إمام الحرمين الجويني أن الإمامة يثبت عقدها باختيار أهل الحل والعقد في الأمة. انظر غياث الأمم، ص ٣٤ـ ٤٥.

بشرط الإسلام طبعًا. وفيما عدا ذلك فإن تفصيل ممارسة حق الانتخاب لا يجوز أن تتضمن إلغاءه أو تقييده أو حصر حق الترشيح في فئة معينة أو حرمانها منه.

٢٥ ـ شعور الصحابة بأهمية القيادة السياسية:

ومما لا يجوز إغفاله، ونحن بصدد الكلام عن اجتماع السقيفة، أن المسلمين قد قدموا مسألة اختيار رئيس للدولة الإسلامية على غيرها من الأمور بما في ذلك إتمام دفن الرسول ﷺ ويروي الطبري في سبب ذلك عن الصحابي سعد بن زيد[١]. أن أصحاب رسول الله ﷺ «كرهوا أن يبقوا بعض يوم وليسوا في جماعة» ودلالة هذا النص واضحة على مدى إحساس المسلمين بدولتهم التي أنشأها الرسول ﷺ وشعورهم بأن هذا الكيان الجديد ـ كيان الدولة أو الجماعة ـ يختلف عن كيانهم قبل الإسلام بحيث لا يحتمل أن يبقى ولو «بعض يوم» دون أن يكون له رئيس يقوم على شؤونه العامة التي كان يمارسها الرسول ﷺ فقد أدرك المسلمون فور وفاة الرسول أن الوحدة السياسية والدينية التي أتمها عليه السلام فشملت معظم أنحاء الجزيرة العربية توشك أن تنهار إذا لم يقض المسلمون أمرهم في مسألة رئيس الدولة. وأدركوا أن هذا الأمر لا يحتمل التأجيل حتى إلى أن يفرغوا من أمر دفن الرسول ﷺ فكان هذا الوعي السياسي سببًا في تجنب فتنة لو وقعت لم يكن ليعلم آثارها على الإسلام ودولته إلا الله[٢].

٢٦ ـ خلافة أبي بكر:

وقد استقر الأمر لأبي بكر رضي الله عنه بعد اجتماع السقيفة فكان أول خليفة لرسول الله ﷺ وانصرف أبو بكر خلال ولايته إلى تثبيت قواعد الحكم الإسلامي في جزيرة العرب وكانت أعظم أعماله حروب الردة التي أخمد بها الفتن التي ظهرت في الجزيرة العربية نتيجة ارتداد بعض العرب بعد وفاة الرسول ﷺ وقد

---

(١) تاريخ الطبري، جـ٣ ص ٢٠٧.

(٢) في قريب من هذا المعنى، ظافر القاسمي، المرجع السابق، ص ١٥٧ ـ ١٥٨.

قامت بانتصار أبي بكر في حروب الردة الوحدة السياسية الكاملة في جزيرة العرب وأصبحت الجزيرة كلها خاضعة لسلطان الخلافة في المدينة وبدأت بذلك صفحة جديدة من تاريخ الإسلام السياسي[1].

وبقدر ما كان العهد النبوي ـ بقسميه المكي والمدني ـ مرحلة تأسيس للدولة الإسلامية، فقد كان عهد خلافة أبي بكر مرحلة تثبيت قواعد هذه الدولة، ونشر سلطانها السياسي، وتوحيد العرب تحت قيادتها بعد أن كانوا قبائل متفرقة لكل منها قائدها أو زعيمها. وإلى أبي بكر يرجع الفضل في تكوين الدولة الإسلامية بصورتها التي ضمت جزيرة العرب. ومن ثم فإليه يرجع فضل قدرة هذه الدولة ـ فيما بعد ـ على نشر الإسلام والدفاع عنه، وتكوين دولته العالمية التي شملت معظم أنحاء العالم المعروف آنذاك.

٢٧ ـ خلافة عمر:

وقد أعقب أبا بكر في الخلافة عمر بن الخطاب رضي الله عنه. وفي عهده كانت حركة الفتوح الإسلامية قد بدأت تأخذ مداها ففتحت الشام وفلسطين ومصر وغيرها من البلاد، ودخل كثير من أهلها في الإسلام، وإن بقي آخرون على أديانهم القديمة. وشغل عمر بوضع الأنظمة الإدارية للدولة الإسلامية، وتطوير طرق الحكم ووسائله وأساليبه فيها لتلائم سعة الدولة وترامي أطرافها، وإن كانت هذه التغييرات في ذاتها محدودة بما يناسب عصره ويلائم متطلبات هذا العصر. وفي عهد عمر اتضحت معالم النظام السياسي الوضوح كله، وأصبح المحكومون والحاكمون على بينة من حقوقهم وواجباتهم. ولا يزال الباحثون حتى اليوم يفيدون جديداً من دراسة نظام الحكم في الدولة الإسلامية في عهد عمر بن الخطاب، ويعدون عصره ـ بحق ـ العصر الذهبي للنظام السياسي الإسلامي، وللإدارة الإسلامية.

---

(١) ولا يجوز أن نغفل أن أبا بكر قد قام بعمل علمي وديني لا يقل خطورة وأثرًا عن حروب الردة، ذلك هو جمع القرآن الذي حفظ على المسلمين كتابهم إلى يوم القيامة.

ولم تظهر في خلال عهد عمر بن الخطاب ـ كما لم تظهر في أثناء خلافة أبي بكر ـ تغيرات سياسية ذات شأن في النظام السياسي للدولة الإسلامية. فكان كل ما طرأ من تغييرات متعلقًا بنظم الإدارة وتطبيقها على الدولة التي اتسعت اتساعًا كبيراً عما كانت عليه في عهد الرسول ﷺ أما في الناحية السياسية بمعناها الضيق فقد كان الأمر مقتصراً على تأصيل التصرفات بردها إلى قواعد القرآن والسنة.

وكان هذا في ذاته عملاً بالغ الأهمية في التاريخ والفكر السياسي الإسلامي على سواء. ولعل انشغال المسلمين في عهد هاتين الخلافتين بتوسيع رقعة الدولة وتثبيت قواعد حكمها، وقرب عهدهم من رسول الله ﷺ لم يؤديا إلى كبير تطور في الناحية السياسية، الأمر الذي أدى إلى احتجاب الآراء والنظريات ذات الصبغة السياسية عن الظهور. وأيا ما كان الأمر فإن خلافة أبي بكر وعمر كانت عهد الاستقرار السياسي، في الفكر والتطبيق. وما إن انقضى هذا العهد حتى بدأت الأمور تتخذ مجرى غير الذي كانت تتخذه في السابق وتسير غير مسيرتها الأولى. وكانت بداية ذلك أواخر عهد عثمان رضي الله عنه ثم خلافة علي رضي الله عنه. وهذا ما نعرضه في المبحث التالي.

المبحث الثانى

في التطورات السياسية فى عهد عثمان وظهور الفرق السياسية

٢٨ ـ الآراء السياسية في خلافة عثمان:

شهدت خلافة عثمان رضي الله عنه تطورات خطيرة فى حياة الدولة الإسلامية. فقد حكم عثمان الدولة الإسلامية بعد أن تحولت من دولة محدودة النطاق، تقوم في المدينة وتحكمها وما حولها من مواطن بعض القبائل العربية، إلى دولة عالمية يمتد سلطانها ليشمل جزيرة العرب كلها وممالك العراق والشام ومصر وأفريقية وأرمينية وبلاد الفرس وعدداً من جزر البحر الأبيض المتوسط. وظهر نتيجة لهذا التحول في طبيعة الدولة وأجناس الخاضعين لها، والمنتمين إلى دينها، جيل جديد من المسلمين يعتبر في مجموعه أقل من الجيل الأول الذي حمل على كتفيه عبء بناء الدولة وإقامتها. وقد تميز الجيل الأول من المسلمين بقوة الإيمان، والفهم السليم لجوهر العقيدة الإسلامية، والاستعداد التام لإخضاع النفس لسلطان القانون العام الذي مثله في الإسلام القرآن والسنة. وكانت هذه المميزات كلها أقل وضوحاً في الجيل الجديد، الجيل الذي دخل في الإسلام نتيجة للفتوحات الواسعة، إذ ظهرت في هذا الجيل المطامع الفردية وبعثت فيه العصبية للأجناس والأقوام، بل للقبائل والجماعات. على أننا ينبغي هنا أن نقرر أن معظم من ظهرت فيهم هذه الصفات كانوا من أهل الأقاليم التي دخلت في الإسلام حديثاً أما عاصمة الخلافة وما حولها فقد كان التغير فيها محدوداً إلى مدى بعيد.

وقد كان من نتيجة ذلك كله أن بدأت كل جماعة من المسلمين تنظر لنفسها في محاولة للمطابقة بين المثل الأعلى للنظام السياسي في الدولة الإسلامية ـ ذلك المثل الذي تحقق في عهدي أبي بكر وعمر ـ وبين الواقع الذي كانت الدولة تعيشه في عهد عثمان رضي الله عنه. وليس من شك في أنه حديث اختلاف بين الأمرين أدى إلى أن تكوِّن كل طائفة لنفسها آراء خاصة في المسائل السياسية(١). وقد تحولت بعض هذه الآراء ـ فيما بعد ـ فأصبحت جزءاً من آراء الفرق السياسية. ولذلك فإنه من المفيد هنا أن نتعرف على أهم تلك الآراء التي انتشرت في هذا العصر.

ويمكننا أن نجمل أهم هذه الآراء التي ظهرت وذاعت في عهد عثمان رضي الله عنه ـ أو بالأحرى في أواخر أيام خلافته ـ في أربعة آراء هي: المطالبة بعزل الولاة، مناقشة حق قريش في الخلافة والولاية، آراء أبي ذر في سياسة المال، وآراء عبد الله ابن سبأ في تفضيل علي بن أبي طالب. وسوف نعرض باختصار لكل من هذه الآراء.

٢٩ ـ المطالبة بعزل الولاة:

ظهرت مطالبة المحكومين بعزل الولاة الذين عينهم الخليفة أول ما ظهرت في الكوفة فقد طالب أهلها عثمان رضي الله عنه بعزل عامله على الكوفة «الوليد بن عقبة» ـ وهو أخو عثمان لأمه ـ وذلك لأسباب منها أنهم زعموا أنه كان يشرب الخمر. وقد قبل عثمان قولهم ـ رغم وجود قرائن تدل على عدم صحته ـ وبرر ذلك بقوله «نقيم الحد ويذهب شاهد الزور للنار(٢)» فجلده عثمان لشرب الخمر وعزله

---

(١) لزيادة تفصيل انظر: أحمد أمين، فجر الإسلام، ص ٢٥٢ وما بعدها. والفتنة الكبرى لطه حسين (عثمان) وكذلك: محمد ضياء الدين الريس المرجع السابق، ص ٣٥ ـ ٤٦.

(٢) إن قول عثمان «نقيم الحد ويذهب شاهد الزور للنار» يحتاج إلى بعض تفسير. فكلمة الحد هنا تعني العقوبة ولا تعنى الحد بالمعنى الاصطلاحى في الفقه الإسلامي. ذلك أن عقوبة الخمر هي عقوبة تعزيرية وليست من عقوبات الحدود (راجع بحثنا عن عقوبة الخمر في العدد الخامس من المجلة العربية للدفاع الاجتماعي، القاهرة ١٩٧٣ وفي كتابنا: في أصول النظام الجنائى الإسلامي ط ٣، دار نهضة مصر، ٢٠٠٦). ومن جهة ثانية فإنه لم يكن ليغيب عن عثمان ومن حضره من الصحابة أن =

عن الكوفة[1] . ولكن أهلها لم يلبثوا أن أعلنوا عدم رضاهم عن خلفه، سعيد ابن العاص ومنعوه من دخول الكوفة حين وصل إليها عائدًا من المدينة . واستجاب عثمان أيضًا لمطلبهم وعزل سعيد بن العاص ليولي بعده أبا موسى الأشعري الذي كان قد سبق لعثمان عزله عن البصرة لثورة أهلها عليه .

والواقع أن مطالبة أهل العراق بتغيير ولاتهم بدأت قبل عهد عثمان، بدأت في عهد عمر بن الخطاب رضي الله عنه . فقد شكا أهل العراق من واليه عليهم (سعد ابن أبي وقاص) فعزله عمر عن العراق ثم قال قبل وفاته حين جعله في أهل الشورى «إني لم أعزله عن عجز ولا خيانة»[2] . ولكن الجديد في عهد عثمان أن المطالبة بعزل الولاة أصبحت «ظاهرة» تكررت في أكثر من ولاية . وكان عثمان ـ في أكثر من جهة ـ يستجيب لمطالبة الناس بعزل الولاة، ويولي آخرين .

ولسنا هنا بصدد بيان وجهة نظر عثمان رضي الله عنه في هذا الشأن . فلاشك أنه قد كان له رأي في رضاء المحكومين عن حاكميهم . ذلك الرضا الذي ييسر أمور الحكم . ويجعل الطاعة رغبة لا رهبة . ولكن الذي يهمنا هو أن هذا الرأي ـ الذي مؤداه جواز عزل الوالي، أو المطالبة بذلك كلما لم يرض الناس عن سيرته ـ قد امتد بعد قليل من الولاة على الأقاليم ـ وهم نواب الخليفة عليها ـ إلى الخليفة ذاته . فطالبه الثائرون عليه بأن يخلع نفسه من الخلافة فلما رفض حاصروه ثم تسوروا عليه بيته وقتلوه ـ لمآخذ ظنوها عليه ـ وهو في بيته يقرأ في مصحفه . وبذلك كان عثمان رضي الله عنه أول ضحايا سياسته .

٣٠ ـ مناقشة حق قريش في الخلافة والولاية:

ولقد قارن المطالبة بعزل الولاة ـ زمنيًا ـ في الظهور القول بأن حق تولي الخلافة

= العقوبات تدرأ بالشبهات وإنما عاقب الوليد درءًا للشبهة عن نفسه بعقوبة تعزيرية، تاركًا أمر من شهدوا عليه لله سبحانه وتعالى .

(١) ابن الأثير الجوزي، أسد الغابة في معرفة الصحابة، المجلد الثاني ص ٣٦٦ ـ ٣٦٧ .

(٢) المرجع السابق . المجلد الثالث، ص ٥٩٤، وانظر لمزيد تفصيل : الكامل في التاريخ لابن الأثير أيضًا، جـ٣ ص ٨٤ ـ ٩٠ .

وغيرها من مناصب الحكم ليس قاصراً على قريش، ففي الكوفة أيضًا، جرت بين سعيد بن العاص حين كان واليا عليها، وبين بعض وجوه الكوفة محاورة في هذا الأمر يبدو أنها كانت مصطبغة بصبغة العنف. فقد روي أن سعيد بن العاص قال لهؤلاء: «إنما هذا السواد بستان قريش» فأجابه أحدهم: «أتزعم أن السواد الذي أفاءه الله علينا بأسيافنا بستان لك ولقومك»؟ ويبدو أن الأمر بلغ حدًا خطيرًا إذ أخرج عثمان بن عفان هؤلاء الذين حاوروا سعيد بن العاص ـ بناء على طلبه ـ من الكوفة وسيرهم إلى معاوية في الشام. وهناك تكررت محاوراتهم في هذا الأمر مع معاوية بن أبي سفيان والي عثمان على الشام. وكانت المناقشات هذه المرة تصل إلى الاعتراض على فكرة تفضيل قريش بإطلاق[(١)]. وأهمية هذه المسألة تبدو ظاهرة حين نعرف أن مذاهب الخوارج وفرقها تكاد تجمع على اعتناق هذا الرأي القائل بأنه ليس لقريش حق في الخلافة والولاية دون بقية المسلمين. ولا يمكننا في هذا الصدد أن نغفل دلالة الألفاظ التي جرى تداولها في هذه المناقشات. فقد ترددت في المناقشة مع سعيد بن العاص عبارات «الفيء» والفتح «بالسيف». وفي المناقشة مع معاوية بلغ الأمر حد التعريض في عصبية ظاهرة بمكانة قريش: «إن قريشًا لم تكن أكثر العرب ولا أمنعها في الجاهلية فتخوفنا، وأما ما ذكرت من الجُنّة فإن الجُنّة إذا اخترقت خلص إلينا»[(٢)] وتبدو أهمية هذه العبارات فى دلالتها على مدى تدني مستوى «الضبط السياسي» في المجتمع آنذاك إذ إن الضبط السياسي Political order يعني التميز بين الحكام والمحكومين تميزًا مستندًا إلى الاحتكار الفعلي للقوة في داخل الجماعة لحساب الحاكمين. وبشرط أن يكون هذا الاحتكار لمصلحة المجموع بحيث يكون هدفه تحقيق السلام الاجتماعي داخل الجماعة والأمن وخارجها[(٣)]. فإذا اختل هذا الضبط بسبب وجود قوى أخرى تنافس أجهزة الدولة ـ أو تشعر

---

(١) انظر لمزيد من التفاصيل: الكامل في التاريخ لابن الأثير، جـ٣ ص ٥٣.

(٢) قارن ابن خلدون، المقدمة الفصل الثلاثون، ص ٢١٥، من طبعة بيروت بدون تاريخ والنصوص هنا من الكامل في التاريخ لابن الأثير، جـ٣ ص ٥٣.

(٣) في مفهوم الضبط السياسي وأهميته انظر: الأستاذ الدكتور محمد طه بدوي، مذكرات في علم السياسة، الرياض ١٩٧٥ (على الآلة الكاتبة) ص ١٢٨ ـ ١٢٩.

بالقدرة على منافستها ـ في استعمال القوة وحيازة عواملها، كان لنا أن نتصور مدى ما يمكن أن تتعرض له الدولة، وبنيانها السياسي على الأخص، من مخاطر ومحاذير، وقد كان ذلك هو ما حدث بعد قليل حين تحول معاوية إلى جانب المعارضة ـ فقادها ـ ضد علي بن أبي طالب، وكان ذلك أحد أسباب الفرقة في الأمة الإسلامية حتى اليوم بالإضافة إلى ما كان له من أثر على الدولة في وقته.

٣١ ـ آراء أبي ذر في سياسة المال:

وقد ظهرت في هذا العصر كذلك آراء دعا إليها الصحابي الجليل أبو ذر الغفاري تتعلق بحق المسلمين ـ والحكام بالذات ـ في المال. وليس من شك في أن هذه الآراء كانت مبنية على فهم أبي ذر واجتهاده، وكانت كذلك صدى لما آل إليه حال المسلمين بعد الفتوحات، وليس صحيحًا ما ذهب إليه بعض الباحثين من تأثر أبي ذر في نظريته هذه برأي غير إسلامي الأصل(١).

وقد كانت نظرية أبي ذر تتلخص في أن المسلم لا يجوز أن يكون عنده من المال إلا «قوت يومه وليلته، أو شيء ينفقه في سبيل الله، أو يعده لكريم» ـ أي لضيف يجب إكرامه ـ وكان يستشهد على ذلك بقوله تعالى: ﴿ **وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلا يُنفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ** ﴾ [التوبة: ٣٤] وكأنه رأى أن ما فوق المال الذي يكفي لهذه الأغراض الثلاثة يعد من الكنز الذي توعد عليه القرآن الكريم بالعذاب الأليم. وقد جهر أبو ذر رضي الله عنه بآرائه هذه في الشام وكانت بينه وبين معاوية مناقشات في هذا الصدد. فكان يرد على معاوية قوله «المال مال الله» وينهاه عن ذلك حتى قال له معاوية «لا أقول إنه ليس لله، ولكنني سأقول مال المسلمين» ويبدو أن ذلك كان على سبيل الاسترضاء له وترك خلافه، تقديرًا لفقهه ومكانته بين أصحاب رسول الله ﷺ(٢). ويروى عنه أنه قال لمعاوية وقد طلب

---

(١) نشير هنا إلى رأي الأستاذ أحمد أمين في تأثر أبي ذر «بمزدك»، فجر الإسلام، المرجع السابق، ص ١٠٩ ـ ١١١. وقد فند هذا الرأي: محمد ضياء الدين الريس، المرجع السابق، ص ٤٥ ـ ٤٦.

(٢) تفصيل ذلك في تاريخ الطبري، جـ٥ ص ٦٦. وانظر: العواصم من القواصم، للقاضي أبي بكر بن العربي بتحقيق محب الدين الخطيب، القاهرة ١٣٧٥هـ، ص ٧٣ ـ ٧٦.

إليه أن يكف عن نشر رأيه بين الناس «والله لا أنتهي حتى توزع الأموال على الناس عامة»[١] **ويبدو أن آراء أبي ذر هذه قد لقيت استجابة في أوساط الفقراء في مجتمع** الشام. فقد روى المؤرخون أنه نتيجة لذيوع هذه الآراء بين الفقراء ومحاولتهم حمل الأغنياء على الالتزام بها. كتب معاوية إلى عثمان رضي الله عنه أن يستقدم أبا ذر إلى المدينة، بعد أن شكا الناس إليه ما يجدون من أثر دعوته. وقد استأذن أبو ذر عقب ذلك من عثمان في الخروج إلى الربذة ـ وهي ضاحية من ضواحي المدينة تبعد عنها ثلاثة أميال في الطريق إلى مكة ـ معتزلا المجتمع الذي لم يعد راضيًا عنه. وقد عاش أبو ذر بهذه الضاحية إلى أن توفي[٢] ولقد كانت تلك ـ كما روى هو نفسه ـ بشارة رسول الله ﷺ له: أنه يعيش آخر حياته معتزلا الناس ويموت في فلاة من الأرض وحده[٣].

وقد روى البخاري في صحيحه عن زيد بن وهب أنه سأل أبا ذر، إذ مر بالربذة فوجده فيها، عن سبب إقامته بها، أنه لما قدم المدينة بعد الخلاف بينه وبين معاوية بن أبي سفيان في قول الله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ﴾ [التوبة: ٣٤]، وهل نزلت في أهل الكتاب خاصة، أم نزلت فيهم وفي المسلمين، لما قدم المدينة بعد ذلك كثر الناس عليه حتى كأنهم لم يروه قبل ذلك، وأنه ذكر ذلك لعثمان بن عفان ـ رضي الله عنهما ـ فقال له: إن شئت تنحيت، فكنت قريبًا. قال أبو ذر لزيد بن وهب: فذاك الذي أنزلني هذا المنزل، أي أنه اختار الإقامة في الزبدة راضيًا، ولم يكن منفيًا إليها أو مبعدًا عن المدينة[٤].

---

(١) انظر في تفصيل آراء أبي ذر وما جرى بينه وبين معاوية، الكامل في التاريخ، المرجع السابق جـ٣ ص ٤٠ وما بعدها.

(٢) المرجع السابق ص ٣٣. وقد فند ابن الأثير الرأي الآخر القائل بأن عثمان هو الذي نفى أبا ذر إلى خارج المدينة. والواقع أن هذا الرأي ـ مع عدم إمكان إثباته من حيث السند التاريخي لروايته ـ لا يستقيم مع المعروف من خلق عثمان، ولا مع مكانة أبي ذر في أصحاب رسول الله ﷺ. ويتفق مع ابن الأثير في هذا العلامة ابن خلدون.

انظر تعليق محب الدين الخطيب على العواصم من القواصم السابق ذكره، ص ٧٦ هامش رقم ٢.

(٣) ابن الأثير، أسد الغابة، المرجع السابق، المجلد الأول، ص ٣٥٨.

(٤) صحيح البخاري، كتاب الزكاة، باب ما أدي زكاته فليس بكنز، جـ٢ ص ١١١، ط استنبول ـ تركيا (بالأوفست) ١٩٧٩.

ويجدر هنا ـ وقد عرضنا لذكر طرف من مذهب أبي ذر، في سياسة المال ـ أن ننبه إلى خطأ الفكرة التي شاعت وذاعت في الستينيات من هذا القرن عن إمكان إسناد المذهب الاشتراكي إلى أبي ذر رضي الله عنه. وأدلة خطأ هذه الفكرة كثيرة لا مجال ـ في هذا البحث ـ لاستقصاء الكلام فيها وإنما يكفي أن ننبه إلى اختلاف الأساس الفكري والعقيدي الذي يصدر عنه كل من مذهب الاشتراكيين، ورأى أبي ذر رضي الله عنه. ذلك الاختلاف الذي يجعل من العسير ـ إن لم يكن من المستحيل ـ إلحاق أحدهما بالآخر، أو تدعيمه وترويجه بين الناس على أساس منه[١].

٣٢ ـ آراء عبد الله بن سبأ:

ومن الأفكار التي شهدها هذا العصر كذلك أفكار عبد الله بن سبأ. وهو يهودي من أهل اليمن اعتنق الإسلام ـ أو تظاهر باعتناقه ـ وبدأ يطوف الأمصار الإسلامية مبشراً بآراء له في الخلافة والنبوة وغيرها. وليس بعيداً ما رآه البعض من أنه كون جمعية سرية لبث آرائه وتعاليمه بين المسلمين وتأليبهم على عثمان رضي الله عنه[٢].

وقد كانت أهم آرائه التي ظهرت في هذه الفترة رأيه في الوصاية ورأيه في الرجعة، أما قوله في الوصاية فهو أن لكل نبي وصيًا ـ وأن عليًا هو وصي محمد ﷺ، وأن الذين تولوا الخلافة قبله تولوها بغير حق (ومن أظلم ممن لم يجز وصية رسول الله). وعلى هذا الأصل الفاسد أخذ يؤلب الناس على عثمان ويدعوهم إلى الخروج عليه بادعاء الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

وأما الرجعة فقد بدأها بادعاء رجعة الرسول ﷺ إلى الدنيا وكان يستشهد

---

(١) انظر في ذلك الشيخ محمد الحامد (من علماء سورية المعاصرين) نظرات في كتاب اشتراكية الإسلام، دمشق ١٩٦٣ ص ١١ وقارن: فتحي عثمان التاريخ الإسلامي والمذهب المادي في التفسير، الكويت ١٩٦٩، ص ٢٢٢ ـ ٢٢٨.

(٢) أحمد أمين، فجر الإسلام، ص ٢٦٩ وما بعدها، وتعليقات محب الدين الخطيب على العواصم من القواصم، ص ٧٢ وما بعدها.

عليها بقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِي فَرَضَ عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لَرَادُّكَ إِلَىٰ مَعَادٍ﴾(١) [القصص: ٨٥]. وليس من المعروف متى ولا لماذا تحول عن القول برجعة الرسول ﷺ إلى القول برجعة علي رضي الله عنه. ولكن ابن حزم الظاهري ينقل عنه قوله عند مقتل علي «لو أتيتمونا بدماغه ألف مرة ما صدقنا موته ولا يموت حتى يملأ الأرض عدلا كما ملئت جورًا»(٢).

وقد تطورت فكرة الوصاية عند بعض شيعة علي رضي الله عنه بعد ذلك فقالوا: بالوصاية من النبي إلى من بعده وهلم جرا إلى آخر أئمتهم الثاني عشر. وتطورت فكرة الرجعة إلى عقيدة اختفاء الأئمة وأن الإمام الثاني عشر «المهدي المنتظر» سوف يعود فيملأ الأرض عدلا. والذين يذهبون إلى أن الشيعة أصلها عبد الله بن سبأ وآراؤه يلاحظون هذا النوع من التشابه بين الأفكار. أما الحقيقة التاريخية فهي أن الشيعة ليس لها علاقة واضحة ـ فيما نعلم حتى الآن ـ بعبد الله بن سبأ وآرائه. وقد كان ظهور فرقة الشيعة نتيجة طبيعية لتطور الحوادث في النزاع بين علي وأولاده من بعده وبين البيت الأموي. أما عبد الله بن سبأ فقد عرف أتباعه بالسبئية أو الغلاة وينبغي النظر إليهم باعتبارهم فرقة متميزة وليسوا جزءًا من الشيعة. بل إن من الشيعة من بحث مؤخرًا ـ متأثرًا فيما يبدو برأي بعض المستشرقين ـ فيما إذا كان عبد الله بن سبأ قد وجد أصلا، أم أنه شخصية خرافية أراد بها خصوم الشيعة الكيد لها والطعن في آرائها؟ والذي يبدو أن عبد الله بن سبأ شخصية حقيقية وجدت ونشطت في أواخر عهد عثمان وفي أثناء خلافة علي رضي الله عنه، إلا أنه قد أضيف إليه من الآراء والأفعال ما جعل دوره مبالغًا فيه إلى حد كبير. غير أن ذلك لا يبرر إنكار وجوده خصوصًا وقد بينا أنه لا تعدو علاقته بفرقة الشيعة ـ كما نعرفها في الفكر الإسلامي ـ نوعًا من التشابه المحدود في الأفكار(٣).

---

(١) للمفسرين في الآية أربعة أقوال أرجحها أنها وعد للرسول بالعودة إلى مكة ـ إذ نزلت في طريق الهجرة إلى المدينة ـ وليس هناك قائل ـ على أية حال ـ بأنها تعني العودة إلى الحياة الدنيا. انظر: ابن الجوزي، زاد المسير جـ ٦ ص ٢٥٠ ـ ٢٥١ والسيوطي، معترك الأقران في علوم القرآن، جـ ٢ ص ٣٨٩.

(٢) الفصل فى الملل والنحل، جـ ٥، ص ٢٠ وما بعدها.

(٣) ابن حزم، الفصل في الملل والنحل جـ ٥ ص ٢٠، وأحمد أمين، فجر الإسلام ص ١١٠ ـ ١١١ =

٣٣ ـ متى ظهرت الأحزاب السياسية الإسلامية:

كانت هذه الآراء بما لها من أثر في المجال السياسي وصلة به، هي أهم ما عرفته المرحلة الأخيرة من خلافة عثمان والمدة الأولى من خلافة علي من آراء سياسية. ولم تَعْدُ هذه الآراء أن تكون نظرات فردية، أو نظرات تبدأ فردية ثم يقتنع بها بعض الناس فلا تجاوزهم. وإن سعوا لنشرها وعملوا على إذاعتها فإن نطاقها بقي على كل حال محدوداً في دائرة ضيقة. ولم يبدأ ظهور الأحزاب (أو الفرق) السياسية في هذا العصر الإسلامي إلا بعد ذلك.

وقد كان مبدأ ظهور هذه الفرق أو الأحزاب هو عدم اتفاق المسلمين على خلافة علي رضي الله عنه. فقد خرج محاربًا له طلحة والزبير ومعهم أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها في جيش كبير التقى بأنصار علي في وقعة الجمل، وهزم فيها جيش طلحة والزبير وقتل أحدهما في المعركة، وقتل الثاني في طريق عودته منها إلى المدينة. ولم يعش هذا الفريق طويلا، بل إن التاريخ ليذكر لنا كيف ندمت عائشة على ما كان من خروجها على عليّ وكيف لامت الذين لم يمنعوها من هذا الخروج[١].

ومع ذلك فقد بقيت الفكرة التي أخرجت هؤلاء لحرب عليّ في نفوس الفريق الآخر ممن لم يبايعوه. وهم أهل الشام بقيادة معاوية بن أبي سفيان. وكانت هذه الفكرة هي تقصير عليّ في المطالبة بدم عثمان وتوقيع القصاص على قاتليه، ومطالبة الخارجين على عليّ إياه بتسليم القتلة إليهم ليقتصوا منهم. وقد وقعت بين الفريقين موقعة استمرت عدة أيام عرفت بموقعة صفين. وفي آخر يوم من هذه

= وما بعدها. ومحمد ضياء الدين الريس، المرجع السابق، ص ٣٤ ـ ٤٤ وقد ذكر ابن حزم مثل زعم ابن سبأ في عدم موت الأئمة وفي رجعتهم عن إحدى عشرة فرقة من فرق الشيعة منها عشر فرق يقول أهلها به في غير علي رضي الله عنه من أئمتهم. انظر ص ٢١ ـ ٢٢ من كتابه السابق ذكره طبعة القاهرة ١٩٦٤.

وقد ذكر مختلف الآراء في عبدالله بن سبأ وحقيقته صديقنا الدكتور مصطفى حلمي في كتابه «نظام الخلافة في الفكر الإسلامي»، القاهرة، ص ١٩٦ ـ ١٩٩.

(١) انظر في تفصيل ذلك: كتاب الدكتور مصطفى حلمي: نظام الخلافة في الفكر الإسلامي، المصدر السابق ذكره، ص ١٣٢ ـ ١٣٣.

الموقعة ـ بعد أن اشتد القتال وظهرت بوادر انتصار عليّ ـ أمر معاوية جيشه برفع المصاحف على رؤوس الرماح ونادى مناديهم: «هذا كتاب الله عز وجل بيننا».

وقد أعقب ذلك اختلاف الناس في جيش عليّ بين قبول التحكيم إلى كتاب الله نزولا على طلب معاوية وجنده، وبين الاستمرار في القتال باعتبار طلب التحكيم خدعة لم يلجأ إليها معاوية إلا حين تبين أن النصر سوف يكون حليف علي وجيشه. والذي يتواتر نقله عن عليّ نفسه رغبته عن الاستجابة لطلب التحكيم. غير أنه يبدو أن الذين رأوا قبوله كانوا كثرة أنصاره فنزل على رأيهم. وتفاوض الجانبان فاختار معاوية (وأهل الشام) عمرو بن العاص حكماً عنهم، واختار جيش علي أبا موسى الأشعري حكماً عنهم(١).

٣٤ ـ التحكيم في الخلاف بين علي ومعاوية:

ولما لحادث التحكيم من أهمية في التاريخ السياسى للدولة الإسلامية فإننا نرى أنه من الضروري تجلية حقيقة وقائعه هنا، قبل المضي في مناقشة آثاره والتعرف عليها.

لقد أسيء تصوير هذا الحادث، بقدر ما أسيء تفسيره، ونتج عن الأمرين معًا خلط كثير في فهم حقائق التاريخ السياسي للدولة الإسلامية في هذا العصر.

إن القصة الشائعة بين الناس ـ عامتهم وخاصتهم ـ عن حادث التحكيم هي أن عمرو بن العاص وأبا موسى الأشعري بعد أن اجتمعا وتداولا في أمر الخلاف بين علي ومعاوية «اتفقا على خلع علي ومعاوية جميعًا. . وعندما قررا إعلان اتفاقهما، أراد أبو موسى أن يقدم عمرو بن العاص ليكلم الناس أولاً، ولكن عمراً قال له: إن الله قد قدمك قبلي في الإيمان والهجرة، وأنت وافد أهل اليمن إلى

---

(١) انظر في تفصيل هذه الأحداث التاريخية الكامل لابن الأثير، جـ٣ ص ١٣٠ ـ ١٣٥، وفي ندم عائشة على خروجها لحرب عليّ ولومها عبد الله بن عمر أن لم يمنعها من الخروج راجع: ترجمة عائشة في سير النبلاء للذهبي وقد أفردها بتحقيق متقن الأستاذ سعيد الأفغاني ط بيروت، ١٩٧٠، ص ٩١ ـ ٩٢.

رسول الله، ووافد رسول الله إليهم . . قم أنت فقل . فقام أبو موسى فقال (بعد أن حمد الله وأثنى عليه) إني رأيت وعمراً أن نخلع عليا ومعاوية، ونجعلها (أي الخلافة) لعبد الله بن عمر بن الخطاب، فإنه لم يبسط في هذه الحرب يداً ولا لساناً. وعندئذ قام عمرو بن العاص فقال: يا أيها الناس هذا أبو موسى شيخ المسلمين، وحكيم أهل العراق، ومن لا يبيع الدين بالدنيا. وقد خلع عليا. وأنا أثبت معاوية. وهنا قال أبو موسى: مالك؟ عليك لعنة الله! إن أنت إلا كمثل الكلب إن تحمل عليه يلهث أو تتركه يلهث! فقال له عمرو: ولكنك كمثل الحمار يحمل أسفاراً! فاختلط الناس، وتشاتم عمرو وأبو موسى»[1] . وثمة روايات أخرى شائعة لهذه القصة لا تخرج في مضمونها عن هذه الرواية.

فإذا أردنا أن نخضع هذا النص للتحليل الموضوعي - حتى نتبين حقيقة الأمر - فإننا نلاحظ على هذه الرواية الشائعة ثلاثة أمور، أحدها يتعلق بحقيقة الخلاف بين علي ومعاوية، والذي أدى إلى الحرب بينهما. والثاني يتعلق بالمنصب، أو المركز القانوني الذي كان لكل من علي ومعاوية. والأمر الثالث خاص بشخصية الحكمين أبي موسى الأشعري وعمرو بن العاص وماضيهما - قبل التحكيم - في الإسلام.

٣٥ - أولا: موضوع الخلاف بين علي ومعاوية:

من المعروف والمتفق عليه بين جميع المؤرخين أن الخلاف بين علي ومعاوية - كالخلاف بين علي ومن حاربه يوم الجمل - كان سببه مقتل عثمان رضي الله عنه. ذلك أنه بعد قتل عثمان ومبايعة علي رأى جماعة من الصحابة منهم طلحة والزبير وأم المؤمنين عائشة رضي الله عنهم أن عليا قد قصر في المطالبة بدم عثمان، أي في توقيع عقوبة القصاص على قاتليه. وذلك الظن هو الذي جعل معاوية يمتنع عن بيعة عليّ وعن إنفاذ أوامره في الشام ذاهبًا إلى أنه من الأولى أن ينصرف المسلمون إلى تطبيق عقوبة القصاص على الذين قتلوا رئيس الدولة، ثالث الخلفاء الراشدين، ثم

---

(١) بتصرف واختصار من كتاب الإمامة والسياسة المنسوب لابن قتيبة، الجزء الأول، القاهرة، ١٩٦٧، ص ١١٨.

يبحثوا بعد ذلك موضوع الإمامة أو الخلافة. وكان رأي علي رضي الله عنه، أن بيعته قد انعقدت برضاء من حضرها من المسلمين في المدينة ولزمت بذلك بقية المسلمين في جميع الأقطار الإسلامية[1].

وإذ كان موقف معاوية واضحًا في رفضه البيعة، فإن عليا رأى أن معاوية ـ ومن معه من أهل الشام ـ بغاة خارجون عليه ـ وهو رئيس الدولة منذ بويع بالخلافة ـ وقرر أن يخضعهم ليلتزموا بجماعة المسلمين. وهكذا كانت الحرب بين علي ومعاوية. حربًا أثارها اعتبار علي معاوية باغيًا خارجًا عليه. وظن معاوية أن عليا قد قصر فيما يجب عليه من القصاص لعثمان بقتل قتلته وامتناعه من ثم عن طاعته. وبعبارة أخرى: فإن معاوية رأى أن القصاص قبل البيعة لعلي، وهو ولي الدم ـ لقرابته من عثمان ـ فقرر أن يطبق على القتلة حكم القصاص وقد كانوا ـ أو كان معظمهم ـ بين الحجاز والعراق تحت حكم علي. ورأى علي في ذلك افتئاتًا على سلطانه، وخروجًا على اتفاق أهل المدينة على بيعته، أو رأى فيه بغيًا تطبق عليه أحكام البغي بمحاربة الباغين وكفهم ولو بالقوة: ﴿**فَإِن بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَىٰ فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّىٰ تَفِيءَ إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ**﴾ [الحجرات: ٩].

وفهم الخلاف على هذه الصورة ـ وهي تاريخيًا صورته الحقيقية ـ يبين إلى أي مدى تخطئ القصة الشائعة عن التحكيم في تصوير حقيقة قرار الحكمين. إن الحكمين كانا مفوضين للحكم في الخلاف بين علي ومعاوية. ولم يكن الخلاف بين علي ومعاوية حول الخلافة ومن أحق بها منهما. وإنما كان الخلاف حول مدى وجوب البيعة لعليّ قبل توقيع القصاص على قتلة عثمان. وليس هذا من أمر الخلافة في شيء. فإذا ترك الحكمان هذه المسألة الأساسية، وهي ما طلب إليهما الحكم فيه، واتخذا قرارًا في شأن الخلافة فهل يمكن القول إنهما حكمَا فيما حُكِّما فيه؟ ولست أنكر أنهما قد يكونان تعرضا لأمر الخلافة ولكن هل يمكن أن يكون قرارهما فيها خلع علي ومعاوية؟ ذلك ما نبينه في الفقرة التالية.

---

(١) انظر في ذلك: الفصل في الملل والأهواء والنحل، لابن حزم الظاهرى، جـ ٤ ص ١٧١ وما بعدها.

٣٦ ـ ثانيًا: المركز القانوني لمعاوية:

كان معاوية قد تولى حكم الشام نائبًا عن عمر بن الخطاب وبقي في ولايته إلى أن مات عمر، وتولى عثمان بن عفان أمر الخلافة فأقره في منصبه. ثم قتل عثمان وتولى علي بن أبي طالب الخلافة ببيعة من كان من المسلمين حاضراً في المدينة. وليس من شك في أن عليا رضي الله عنه لم يقر معاوية في عمله بعد انتهاء ولايته بقتل عثمان رضي الله عنه وبذلك فقد معاوية مركزه القانوني، وإن لم يفقد مركزه الفعلي أو الواقعي(١) كحاكم غير مولى للشام. وبموقف معاوية في الامتناع عن بيعة علي انتظاراً للقصاص من قتلة عثمان رضي الله عنه، وفي عدم إنفاذ أوامره في الشام أصبح معاوية ـ ومن تبعه من أهل الشام ـ في موقف الثوار أو الخارجين على الخليفة علي بن أبي طالب(٢).

فإذا كان ذلك صحيحًا ـ وهو عندي صحيح لا ريب فيه ـ فإن قرار الحكمين إذ تضمن فيما تزعم الرواية الشائعة عزل كل من علي ومعاوية، قد ورد في حق معاوية على غير محل له. فمن المتصور أن يعزل الحكمان عليا من منصب الخلافة ـ إذا فرضنا جدلا أنهما كانا يحكمان فيها ـ ولكن عم يعزلان معاوية؟ وهل عهد التاريخ في أي حقبة منه أن يعزل ثائر عن زعامة الثائرين معه أي يعزل من قيادته بقرار يصدره قاضيان؟ إن اتباع أهل الشام لمعاوية لم يكن بسبب ولايته عليهم، فهذه الولاية قد انقضت ـ قانونًا ـ بمقتل الخليفة الذي ولاه أو أقره على ولايته. وإنما كان

---

(١) كان العمل قد جرى على أن يقر الخليفة من شاء من الولاة الذين ولاهم سلفه ويعزل من شاء ـ حسب رأيه واجتهاده ـ وقد ورد نص يفيد هذا المعنى في المصنف لعبد الرزاق، جـ ٥ ص ٤٥٥ وما بعدها. وكذلك في تاريخ الطبرى، جـ ٥ ص٥٠٤. وقد نقل هذا النص ظافر القاسمي، المرجع السابق ذكره، ص ٤٩٢ ـ ٤٩٣. وهو يتعلق ببداية الدولة الأموية، أما النص في مصنف عبد الرزاق فخاص بعهد الخلفاء الراشدين وعلى وجه الخصوص عمر وعثمان رضى الله عنهما. وقد وجدت أيضًا نصا آخر عن عهدي عثمان وعلي في أسد الغابة لابن الأثير جـ ٣ ص ٣٦٨.

(٢) ابن حزم الظاهري: المرجع السابق ص ١٧٢ حيث يضيف: «أن من لزمه حق واجب وامتنع من أدائه وقاتل دونه فإنه يجب على الإمام أن يقاتله. ويقرر في ص ١٧٤ سبب ترك علي إقامة القصاص على المشاركين في قتل عثمان فيقول إنهم كانوا عدداً ضخما جما لا طاقة له عليهم. فقد سقط عن علي ما لا يستطيع كما سقط عنه وعن كل مسلم ما عجز عنه ولا فرق».

اتباعهم إياه على أساس من اقتناعهم بالسبب الذي جعله يرفض بيعة علي، وهو المطالبة باقتضاء حقه في القصاص من قتلة عثمان باعتباره وليا للدم. فهل كان الحكمان يملكان عزله عن قرابته؟ أو منعه من المطالبة بحقه فيها[1]؟

فهذا سبب آخر يؤيد بطلان القصة الشائعة عن مسألة التحكيم والقرار الصادر فيها. وقد رأينا من قبل أن الخلاف بين معاوية وعلي لم يشتمل على خلاف في أمر الخلافة، ورأينا هنا أنه لم يكن ثمة محل لعزل معاوية من مركز فعلي بوأه إياه اقتناع الناس برأيه.

وننظر الآن إلى هذه الرواية الشائعة من زاوية أخرى، زاوية الحكمين اللذين تزعم الرواية أن أحدهما قد خدع من قبل زميله فأدت خديعته إلى النتائج السيئة التي أعقبت حادث التحكيم. ذلكم هو أبو موسى الأشعري، فهل كان حقا ذلك الشخص الذي يمكن خداعه بمثل هذه السذاجة التي ترويها القصة الشائعة؟ وهل كان عمرو بن العاص من ذلك النوع من الرجال الذي تصوره القصة الشائعة واحداً منه؟

٣٧ ـ ثالثاً: أبو موسى الأشعري وعمرو بن العاص:

إن القول بأن أبا موسى الأشعري كان في قضية التحكيم ضحية خديعة عمرو بن العاص ينافي الحقائق التاريخية الثابتة عن فضله وفطنته وفقهه ودينه، وهي الحقائق التي ثبتت له بتوليه بعض أعمال الدولة الإسلامية منذ عهد الرسول ﷺ.

فقد استعمل رسول الله ﷺ أبا موسى الأشعري على زبيد وعدن، وكذلك استعمله عمر بن الخطاب على البصرة وقد بقي واليًا عليها إلى أن قتل عمر بن الخطاب. وكذلك استعمله عثمان بن عفان على البصرة ثم على الكوفة وبقي واليًا

---

(١) في أن معاوية لم يكن خليفة، ولا طالب بالخلافة في هذه الفترة، انظر تعليقات محب الدين الخطيب على العواصم من القواصم، السابق ذكره، ص ١٧٤ ـ ١٧٦. ويجعل ابن حزم ولاية معاوية للخلافة بعد تنازل الحسن بن علي له عنها ولا يذكر شيئًا قبل ذلك عن طلبه لها (رسالته في الخلفاء ومددهم ص ٣٥٦).

عليها إلى أن قتل عثمان رضي الله عنه[1] فهل يتصور أن يثق رسول الله ثم خلفاؤه من بعده في رجل يمكن أن تجوز عليه مثل الخدعة التي يرويها الناس عن قضية التحكيم.

وقد ذكر ابن حزم الظاهري أبا موسى الأشعري في الصحابة الذين نقلت عنهم الفتيا فجعله بين المتوسطين في الفتيا منهم والذين قال عنهم «يمكن أن يجمع من فتاوى كل واحد منهم جزء صغير». ورَتَّبه بينهم ـ حسب كثرة الفتيا وقلتها ـ فجعله الخامس عشر بين بضعة وستين ومائة صحابي[2]. وذكره في الذين رووا حديث رسول الله ﷺ فجعله بين أصحاب المئات من الأحاديث وذكر أن من روايته ثلاثمائة وستون حديثًا وجعله بذلك في طبقة واحدة مع عمر بن الخطاب وعلي ابن أبي طالب وعبد الله بن مسعود وأم سلمة أم المؤمنين[3] وقد ثبت عنه أيضًا أنه كان ممن حفظ القرآن كله على عهد رسول الله ﷺ وكان من المشهورين بتعليمه للناس[4].

فإذا علمت أن مدار حياة الناس في ذلك العهد ـ في سلمهم وحربهم ـ كان على فقه القرآن والسنة. وعلمت مكانة أبي موسى من ذلك حتى خصه عمر بن الخطاب بكتابه المشهور في القضاء وسياسة الحكم فكيف يمكننا تصور غفلته: فلا يفقه حقيقة النزاع الذي كلف بالحكم فيه، ويصدر فيه قرارًا لا محل له (قرار عزل معاوية المزعوم)، ويقع منه ما ينسب إليه عند إعلان القرار وبعده؟

وإذا كان علم أبي موسى الأشعري وخبرته بالقضاء يحولان بينه وبين أن يخطئ الحكم في القضية التي أوكل إليه أمرها. فإن ذلك أيضًا هو شأن عمرو بن العاص رضي الله عنه. فقد كان عمرو من أذكياء العرب وحكمائهم، وقد أمره الرسول ﷺ أن يقضي بين خصمين في حضرته. وبشره عندما سأل: يا رسول الله أقضي

---

(١) أسد الغابة، المرجع السابق ذكره، ص ٣٦٨.
(٢) رسالته في الصحابة أصحاب الفتيا، في مجموع رسائله، طبع دار المعارف، دون تاريخ ص ٣٢٠.
(٣) رسالته في الصحابة الرواة وما لكل واحد منهم من العدد، المرجع السابق، ص ٢٧٦.
(٤) السيوطي، الاتقان في علوم القرآن، جـ ١ القاهرة، ١٩٥١، ص ٧٢. والبرهان على سلامة القرآن، لمحمد سعدي ياسين، بيروت ١٩٦٤م ص ١٧.

وأنت حاضر؟ بالبشارة التي أصبحت مبدأ إسلاميًا خالدًا، حين قال له: «إن الحاكم إذا اجتهد فحكم فأصاب فله أجران. وإذا اجتهد فحكم فأخطأ فله أجر واحد»(١).

وقبول الرواية الشائعة عن التحكيم يعني أن عمرو بن العاص وأبا موسى الأشعري لم يفقها موضع النزاع ولم يحيطا بموضوع الدعوى. ولذلك حكما فيها الحكم الذي ترويه القصة الشائعة عن التحكيم. وإذا كان ذلك غير مقبول ـ لأنه في نظرنا غير معقول ـ فإننا نقرر باطمئنان أن هذه القصة لا يمكن أن تكون مطابقة لحقيقة الواقعة التاريخية لحادثة التحكيم.

وقبول تلك الرواية الشائعة أيضًا يعني الحكم على عمرو بن العاص رضي الله عنه بأنه كان في أداء مهمته رجلا تسيره الأهواء فتطغى، لا على فطنته وخبرته فحسب، بل على ورعه وتقواه أيضًا.

وبهذا يتبين أن هذه الأمور الثلاثة التي عرضناها تحتم تكذيب الرواية الشائعة بين الناس عن التحكيم بأى معيار من معايير النقد الموضوعي للنصوص التاريخية.

٣٨ ـ حقيقة قرار الحكمين:

على أنه مما يؤيد ما ذهبنا إليه من عدم صحة هذه الرواية أن العلماء المختصين بتصحيح الروايات التاريخية ونقدها، علماء السنة، لم يرووا شيئًا عنها في كتبهم، وإنما وردت هذه الرواية في نصوص لا سند لها حفلت بها كتب التاريخ التي لا يميز أصحابها بين الروايات صحيحها وسقيمها. فقد أخرج عبد الرزاق أن الحكمين قد اتفقا على أن يردا أمر الخلاف إلى الأمة(٢).

وروى الدارقطني بسنده أن الحكمين قد اتفقا على رد «الأمر» إلى النفر الذين

---

(١) متفق عليه من حديث عمرو بن العاص، انظر اللؤلؤ والمرجان للمرحوم محمد فؤاد عبد الباقي، جـ٢، ص ١٩٥.
(٢) المصنف، المرجع السابق، ص ٤٦٥.

توفي رسول الله ﷺ وهو عنهم راض[1]. وكذلك روى المسعودي قريبًا من هذا المعنى[2].

وليس من شك في أن «الأمر» الذي رأى الحكمان رده إلى الأمة، أو إلى النفر الذين توفي رسول الله وهو عنهم راض، ليس إلا أمر «الخلاف» بين علي ومعاوية، الخلاف حول الامتناع عن بيعة علي ومن ثم حول عدم تنفيذ أوامره وهو الخليفة الشرعي في الشام. أما الخلاف حول «الخلافة» فلم يكن ـ في قراءتنا للتاريخ الصحيح ـ قد نشأ عندئذ. ولم يكن معاوية مدعيًا للخلافة، ولا منكرًا حق علي فيها، وإنما كان ممتنعًا عن بيعته وعن تنفيذ أوامره في الشام حيث كان متغلبًا على الشام بحكم الواقع ـ لا بحكم القانون ـ مستفيدًا من طاعة الناس له بعد أن بقى واليًا زهاء عشرين سنة.

وقد سبق إلى نقد هذه الرواية الشائعة عن التحكيم القاضي أبو بكر بن العربي فقال عنها «وقد تحكم الناس في التحكيم فقالوا فيه ما لا يرضاه الله. وإذا لحظتموه بعين المروءة ـ دون الديانة ـ رأيتم أنها سخافة حمل على سطرها في الكتب في الأكثر عدم الدين. وفي الأقل جهل متين»[3].

ومما يؤسف له أن قرار الحكمين برد أمر الخلاف بين علي ومعاوية إلى النفر من الصحابة الذين توفي رسول الله وهو عنهم راض كي يقرروا فيه رأيهم، هذا القرار، لم ينفذ على الإطلاق. بل لقد كان حادث التحكيم ذاته سببًا مباشرًا من أسباب تفرق المسلمين بما أدى إليه من بداية ظهور الأحزاب أو الفرق السياسية.

وكان سبب عدم تنفيذ قرار الحكمين أن طائفة من جيش علي فوجئت بالقرار الذي أصدره الحكمان برد الأمر إلى النفر الذين توفي رسول الله ﷺ وهو راض

(١) نقل ذلك عن الدارقطني، القاضي أبو بكر بن العربي في العواصم من القواصم ص ١٨٧.

(٢) مروج الذهب جـ ٢ ص ٢٤، وقد نقله محمد ضياء الدين الريس، ص ٥١.

(٣) العواصم من القواصم، ص ١٧٢. ويرى الأستاذ محب الدين الخطيب أن الأمر الذي رده الحكمان إلى الأمة هو أمر الخلافة. ونحن قد بينا أن ذلك غير صحيح، وإنما حكما في أمر الخلاف بين علي ومعاوية، وحكما برده إلى الشورى بين الباقين من الصحابة.

عنهم. أي بقرار لم ينه النزاع بين الطائفتين المتحاربتين، بعدما كان بينهما من قتال مرير ذكرت في شأنه بعض الروايات أنه أدى إلى أن مل الناس القتال وتشوقوا لانتهائه. وكان ظن هذه الطائفة أن القرار الذي سيصدره الحكمان سوف يكون في مصلحة علي رضي الله عنه ويعتبرون أنهم بذلك قد حققوا نصرين: نصراً في القتال، كان هو الذي دفع جيش معاوية إلى طلب تحكيم كتاب الله. ونصراً في القضاء إذ يقرر أن الحق كان مع الخليفة وأن محاربيه كانوا بغاة خارجين على الحاكم الشرعي للدولة الإسلامية.

فلما جاء القرار على غير ما ظنوا ـ أو غير ما أحبوا ـ أعلنوا رفضهم له. بل أعلنوا رفضهم لمبدأ قبول التحكيم في النزاع أصلا. على حين كان أمير المؤمنين علي بن أبي طالب بادئ الرأي لا يرى قبول التحكيم ولم يقبله إلا نزولا على إرادة أنصاره وجنده. فما كان من هؤلاء ـ إذ لم يقبلوا قرار الحكمين ـ إلا أن خرجوا على الفريقين جمعيًا. فريق علي وفريق معاوية. أي خرجوا على الأمة الإسلامية آنئذ. وتحيزوا في مكان يسمى بالنهروان، وجرت بينهم وبين علي محاولات لعودتهم إلى حظيرة الجماعة فأبوا ـ أو أبى كثير منهم ـ وعاثوا في الأرض فساداً يقتلون واليه وينهبون أموال المسلمين مستحلين لها بزعم أن من خالفهم فليس بمسلم. وهم سلف المكفرة في هذه الأمة إلى اليوم.

وقد انتهى أمرهم مع علي رضي الله عنه إلى أن قاتلهم فهزمهم هزيمة نكراء. ولكنهم بيتوا أن يقتلوه فما أمكنهم إلا أن يغتالوه، فاستشهد رضي الله عنه في صلاة الفجر حين طعنه عبد الرحمن بن ملجم الخارجي. وكلف الخوارج من يقتل معاوية وعمرو بن العاص فأخطأهما. وبدأت الفتن تجتاح الأمة الإسلامية والدولة الإسلامية. ولم يعد من سبيل للعودة إلى الطريق القويم الذي أراد الحكمان أن يضعا الأمة عليه، ويحلا الخلاف بين أصحاب الرسول ﷺ وأنصارهم من خلاله.

وسوف نعرض هنا لأهم الفرق الإسلامية ذات الآراء السياسية ولن نعرض لغير الآراء السياسية ـ أو المتصلة بالناحية السياسية ـ لهذه الفرق، كما لن نعرض للفرق التي كانت آراؤها في العقيدة هي الأساس في ظهورها وتميزها، لخروج ذلك كله عن نطاق بحثنا.

٣٩ ـ ظهور فرقة الخوارج:

أدى حادث التحكيم ـ كما قلنا سابقًا ـ إلى بدء ظهور الفرق ذات الآراء السياسية . وقد كان ذلك ـ أول ما كان ـ عندما رفض فريق من جيش علي نتيجة التحكيم ، إذ لم تأت بما يوافق هواهم . وادعوا عند ذلك أنهم لا يرفضون نتيجة التحكيم ، وإنما يرفضون مبدأ التحكيم ذاته . ذلك أنهم قالوا : «لا حكم إلا لله» مقررين أنه لا يجوز العدول عن حكم الله إلى حكم الرجال . والله قد حكم في الفئة الباغية بقتالها حتى تفيء إلى أمر الله : ﴿ **وَإِن طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِن بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الأُخْرَىٰ فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّىٰ تَفِيءَ إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ** ﴾[1] [الحجرات : ٩] . وقد اختلف في أول من استعمل عبارة «لا حكم إلا لله» ، ولكنها ـ على أي حال ـ أصبحت علمًا على مذهب الخوارج على اختلاف فرقهم وتعددها . وتعددت تفسيرات هذه الفرق لهذا الشعار فارتكب الخوارج ـ بناء على فهمهم الخاطئ له ـ كثيراً من المنكرات . حتى صح وصف بعض المفكرين المحدثين لهذا الشعار بأنه يسند الفوضى «إذ ترى كل فئة نفسها قيمة على حكم الله في الصغيرة والكبيرة . . فتسعى إلى تنفيذه . . فتتفرق الجماعة ، ويقتل بعضنا بعضًا»[2] .

ويكفي لبيان مدى مساندة هذا الشعار للفوضى ـ أو تسبيبه لها ـ أنه ـ بجانب ما ارتكبه الخوارج بناء عليه من مظالم ـ أدى إلى تفرق الخوارج أنفسهم إلى أكثر من عشرين فرقة . ذلك أنه ما دام «لا حكم إلا لله» على النحو الذي فهمه الخوارج ، وما دام الناس بطبيعتهم لن يتفقوا دائمًا على قبول فهم معين في كل مسألة تعرض للنقاش أو يعرض فيها الخلاف . فإن اختلاف الرأي سوف يعتبر دائمًا خروجًا على حكم الله ، أو كفراً به . ولن يبقى ثمة مجال لتباين الآراء إلا إذا صحبه دائمًا تقاتل

---

(١) الفرق بين الفرق ، لعبد القاهر البغدادي ، ص ٥٦ ، طبعة بيروت ١٩٦٣ .

(٢) المرحوم الأستاذ حسن العشماوي ، الفرد العربي ومشكلة الحكم بيروت ١٩٧٠ ص ١٣٥ ـ ١٣٦ . وراجع المقال المنشور في مجلة الشعب والأرض ، التي تصدرها رابطة المصريين في الولايات المتحدة وكندا بعنوان «حول كتاب كمال الشريعة الإسلامية» العدد ٨ سنة ١٩٧٣ ص ٥٧ ـ ٧٠ ، ففيه تفصيل جيد لهذه النظرة الصائبة .

أصحاب الآراء المتباينة، إذ يرى كل منهم أنه إنما يسعى لإقرار حكم الله في الأرض. وسوف تغيب دائمًا عن أعين الناس وعن آذانهم تلك العبارة العظيمة «رأيي صواب ـ عندي ـ يحتمل الخطأ، ورأي غيري خطأ ـ عندي ـ ويحتمل الصواب» لتحل محلها «رأينا هو الحق أي الإيمان، ورأي مخالفينا هو الباطل أي الكفر»[(١)] أو أمثالها من العبارات.

وقد سبق إلى نقد فهم الخوارج لهذه النظرية (أو العبارة) علي بن أبي طالب نفسه فيروي المؤرخون أنهم أكثروا عليه يومًا في المسجد من قول «لا حكم إلا لله» فأجابهم: «كلمة حق أريد بها باطل. لكم علينا ثلاث: لا نمنعكم مساجد الله أن تذكروا فيها اسم الله، ولا نبدأكم بقتال، ولا نمنعكم الفيء ما دامت أيديكم معنا». وقد كان «الباطل» الذي يريده الخوارج هو نسبتهم عليًا رضي الله عنه إلى الكفر واستحلالهم الخروج عليه مما أدى بهم إلى كثير من المظالم التي استباحوها بناء على هذا الفهم غير الصحيح. أو ـ كما يروي بعض الشيعة ـ أنهم كانوا يريدون أ ن يقولوا لا حاكم إلا الله. ولذلك أجابهم علي: «نعم لا حكم إلا لله. ولكن هؤلاء يقولون لا إمرة إلا لله. وإنه لابد للناس من أمير»[(٢)].

وقد حارب علي رضي الله عنه الخوارج في النهروان فهزمهم هزيمة نكراء، ولكنهم مع ذلك استعادوا جمع شتاتهم وخرجوا على الدولة الأموية ثم العباسية، وكانوا مصدر متاعب استمرت مدة طويلة من التاريخ. وقد تفرق الخوارج فرقًا كثيرة بلغت نحواً من عشرين فرقة لم يكن يجمع بينها سوى اعتناقهم مبدأين أولهما: الحكم العام على الأئمة عليّ ومن سبقه. فكانوا يتولون أبا بكر وعمر وعثمان صدر خلافته ثم يتبرأون منه بقية عهده. ويتولون عليًا إلى أن قبل التحكيم، وبعد التحكيم يتبرأون منه وينبذونه بل ويكفرونه. والمبدأ

---

(١) تنسب العبارة الأولي إلى الإمام الشافعي رضي الله عنه وهي في الواقع تعبر عن رأى جمهور المسلمين في كل الخلافات المذهبية والفكرية منذ عصر الصحابة إلى اليوم. أما العبارة الثانية فهي صياغة لرأي الخوارج في الخلافات التي تقع بينهم وبين غيرهم من الناس.

(٢) الماوردي في الأحكام السلطانية، ص ٥٨، القاهرة ١٩٦٦، وفجر الإسلام لأحمد أمين ص ٢٥٩، حيث ينقل عن ابن أبي الحديد.

الثاني: وجوب الخروج على الحاكم الجائر وذلك عندهم فرض لا يحل تركه. ولا يشترطون عدداً ولا غلبة الظن أنهم قادرون على تغيير المنكر. بل كل قادر - عندهم - يلزمه الخروج ولو كان وحده وسواء أظن أن خروجه يؤدي إلى النتيجة المرجوة منه أم لا[1].

٤٠ - الشيعة:

وقد شهدت هذه المرحلة التاريخية كذلك ظهور الشيعة وتميزهم بنظريات خاصة بهم في المجال السياسي. وينبغي أن نلاحظ أن هذا التطور التاريخي الذي أدى إلى تميز الشيعة قد كان أبطأ خطى من ذلك الذي أدى إلى تميز الخوارج. فالمذهب الشيعي يرتبط أساسًا بمسألة وجدانية أو عاطفية هي حب آل البيت. ومن ثم فقد استغرق استحكام هذه العاطفة في النفوس، وتأصيل الآراء التى نبتت نتيجة لها، ومحاولة ردها إلى أصول يقبلها الرأي العام بين جماهير المسلمين، استغرق ذلك كله زمنًا ليظهر المذهب الشيعى كما نعرفه اليوم.

وقد بدأ تميز الشيعة حين بقى فريق من جيش علي معه بعد انفصال الخوارج. وعبروا عن تأييدهم لعلي بعد قرار الحكمين بقول قائلهم له: «في أعناقنا بيعة ثانية. نحن أولياء من واليت وأعداء من عاديت»[2]. ولكن هذه البيعة أو «الموالاة» لم تكن كافية لظهور الشيعة بل ساهم في ذلك عاملان أحدهما الحوادث التاريخية التي أدت إلى تزايد الشعور بعاطفة الولاء والحب لعلي وآل بيته، والتى تمثلت في النتائج السيئة التي آل إليها جهاد علي في أيام خلافته والتي انتهت باغتياله بيد أحد الخوارج. ثم تنازل الحسن ابنه عن الخلافة لمعاوية. ثم في قسوة زياد بن أبيه على أنصار علي وحزبه. وأخيراً في النهاية الفاجعة التي انتهى إليها خروج الحسين في

---

(١) عبد القاهر البغدادي، المرجع السابق، ص ٥٥ - ٥٦. وقارن أحمد أمين: الموضع السابق. حيث يرى أن الذي يجمع فرق الخوارج هو القول بعدم لزوم القرشية كشرط في الإمام، وقولهم إن العمل جزء من الإيمان والواقع أنهم مختلفون - كما يقر أحمد أمين نفسه - حول هذين المبدأين. ومن ثم فلا يصح القول بأنهما يجمعان فرق الخوارج.

(٢) الكامل لابن الأثير، جـ٣، ص ١٣٤.

عهد يزيد بن معاوية والتي تركت في قلوب المسلمين عامة آثاراً لن يمحوها الزمن. وقد كانت هذه الأحداث تمثل العامل التاريخي الذي أدى إلى ظهور الشيعة، وميزهم بكثير من الصفات التي لا يشاركهم فيها غيرهم والتي مكنتهم من البقاء حتى اليوم ـ على تعدد فرقهم واختلافها وتنازعها ـ كأقوى فرقة ذات اتجاه سياسي. أما العامل الثاني فهو تلك الآثار الاجتماعية والاقتصادية والثقافية التي ترتبت على دخول الموالي في تكوين المجتمع الإسلامي. ونعني هنا بالذات موالي الفرس. وقد كان من أهم هذه الآثار تعضيد هؤلاء الموالي لفكرة الشيعة وقبول جماهيرهم لها لأسباب ذاتية وتاريخية لا محل للاستطراد إليها هنا[١].

وقد تفرقت الشيعة فرقًا كثيرة أهمها الكيسانية ـ وهي أسبق فرقها ظهوراً ـ ثم الإمامية فالزيدية فالإسماعيلية. وتختلف هذه الفرق اختلافًا كبيراً في الأصول والفروع السياسية والفقهية على حد سواء.

والذي يجمع معظم فرق الشيعة هو القول بأفضلية علي وأحقيته في الخلافة. وكذلك انحصارها بعده في ذريته وأنها تنتقل بالنص من الإمام إلى من يليه على خلاف بينها فيمن تتسلسل فيهم الخلافة بعد علي رضي الله عنه[٢].

ومع أن الزيدية يرون أن عليا أحق بالخلافة من غيره إلا أنهم لا يذهبون إلى أن الخلافة ثابتة له بالنص: فالإمامة عندهم ليست محلا لنص وإنما هي جائزة في كل فاطمي عالم شجاع سخي زاهد قادر على القتال يخرج مطالبًا بحقه في الإمامة. ولذلك كانت الإمامة عندهم ـ حتى الآن ـ عملية لا سلبية كما كانت عند الإمامية الذين قالوا بإمام مختف سوف يظهر ليملأ الأرض عدلا بعد أن ملئت جوراً. والزيدية كذلك لا يذهبون إلى عصمة الأئمة ـ كما تذهب الإمامية والإسماعيلية ـ ولذلك جوزوا الاجتهاد وكثر فيهم الأئمة المجتهدون وغزر إنتاجهم الفقهي[٣].

---

(١) راجع: فجر الإسلام ص ٢٦٩ ـ ٢٧٨، والنظريات السياسية الإسلامية ص ٥٧ ـ ٦١ وكذلك ضحى الإسلام جـ ٣ ص ٢٧٧ ـ ٢٨٠.

(٢) ويبطل الجويني ادعاء النص على خلافة علي رضي الله عنه وغيره بحجج عقلية ونقلية وينتهي إلى أن مسلك ثبوت الخلافة هو اختيار الأمة دون غيره، غياث الأمم، ص ٢١ ـ ٣٣.

(٣) فجر الإسلام، المصدر السابق، ص ٢٧٢، ومقدمة محمد سعيد العرفي للروض النضير، من =

٤١ ـ المعتـــزلـة:

وقد كان من أهم الفرق ذات الأثر السياسي فرقة المعتزلة التي تكونت في أوائل القرن الثاني الهجري. والتي أسسها واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد حين قررا اعتزال مجلس الحسن البصري بسبب مخالفتهما له في القول في مرتكب الكبيرة. فقد كان الحسن البصري يرى ـ كما يرى جمهور الأمة ـ أن مرتكب الكبيرة فاسق، بينما كان معظم الخوارج يرون أنه كافر (على اختلافهم في معنى الكفر وهل هو كفر نعمة كما ترى الإباضية منهم أو كفر شرك كما يرى غيرهم) ولم ترق هذه الأقوال لواصل بن عطاء ومن رأى رأيه فذهبوا إلى أن مرتكب الكبيرة في منزلة بين المنزلتين، لا هو بمؤمن ولا هو بكافر، وعدوا ذلك حكمًا يخرجه من دائرة الإيمان، ولا يدخله ـ وحده ـ في دائرة الكفر أو النفاق. ومن ثم فقد اعتزلوا أستاذهم الحسن البصري الذي لم يعجبه بالتالي رأيهم وأطلق عليهم ـ فيما لا يكاد ينكره أحد من المؤرخين ـ اسمهم الذي عرفوا به، ثم أصبح علمًا عليهم، بعد ذلك.

٤٢ ـ أصول المعتزلة الخمسة:

وقد أصّل المعتزلة بعد ذلك لأنفسهم أصولا جعلوا الإيمان لا يتم إلا بها وهي ـ في إجمال ـ المنزلة بين المنزلتين، والوعد والوعيد، والعدل، والتوحيد، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[(١)]. وقد دعا إلى البحث في الأصل الأول وتفصيل الكلام فيه دافع سياسي بحت هو وضع معيار للحكم على ما كان بين الصحابة من الاختلاف في الأمور السياسية، وخاصة ما وقع بينهم من الحروب والفتن. فكان لكل فرقة من فرق المسلمين مذهب في هذه المسألة. فالخوارج يكفرون كل من لم يتبع مذهبهم، وأهل السنة (كما عرفوا بذلك فيما بعد) أو

= كتب الزيدية الأساسية في الفقه، ط ثانية، الطائف ١٩٦٨، ص ١١. وقد ناقش ابن حزم الدعاوى الشيعية كلها في الجزءين ٤، ٥ من الفصل في الملل والنحل فانظره. وراجع كذلك رسالته في المفاضلة بين الصحابة التي حققها سعيد الأفغاني، بيروت، ١٩٦٩.

(١) خصص لشرح هذه الأصول كتابا وافيا: القاضي عبد الجبار بن أحمد وسماه: «شرح الأصول الخمسة» وقد حققه المرحوم الدكتور عبد الكريم عثمان، وطبع في القاهرة ١٩٦٥.

جمهور المسلمين لا يكفرون أحدًا من أهل القبلة بذنب أصلا، والمعتزلة يحكمون على مرتكب الكبيرة بأنه في منزلة بين المنزلتين ويجعلون ذلك مرتبة بين الكفر والإيمان. وقد عرضوا على هذا الميزان أفعال الصحابة وأقوالهم فخاضوا في كثير منهم، وذموا وجرحوا وكانوا يقولون إن الصحابة أنفسهم لم يتورعوا عن حمل السيف بعضهم ضد بعضهم فلم نمسك عن بيان عيوبهم. وقد كانت هذه الجرأة التي تجاوزت في كثير من الأحيان حدود ما يجب للصحابة من التوقير والاحترام سببا من أسباب كراهية جمهور المسلمين لهم ورميهم بالبدعة والخروج عن سنة الاعتدال. ومن أخطر آرائهم التي بنوها على هذا المذهب قولهم إن أحد الفريقين من أصحاب الجمل (علي ومن معه، وطلحة والزبير وعائشة ومن معهم) فاسق، وهو غير معين، ومن ثم أجروا حكم الفسق على الفريقين معًا[(١)].

أما الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فهو من الأمور التي أوجبها القرآن الكريم على كل مسلم، والجديد الذي تقدمه المعتزلة بشأنه هو اعتبارها إياه أصلا من أصول الإيمان التي لا يتم إلا بها. وقد كان لهذا الأصل كذلك أثره في آراء المعتزلة السياسية، فإن كان القول، بالمنزلة بين المنزلتين يؤدي إلى نقد آراء الأجيال السابقة من المسلمين والحكم في خلافاتهم، فإن القول باعتبار الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من أصول الإيمان يقتضي التعرض لأفعال القائمين فعلا بولاية أمور المسلمين. وقد كان من بين أسباب اضطهاد عدد من المعتزلة وتعقب الدولة لهم العلم بأنهم لو وجدوا العدد والقدرة خرجوا على الحاكم وحاربوه. وقد كان قول المعتزلة في الخروج على الحاكم الجائر أنه جائز متى غلب على الظن نجاح الخروج في عزل الحاكم. وبذلك خالفوا الخوارج الذين يجعلون الخروج على الحاكم الجائر واجبًا فرديا مهما تكن النتائج. ولذلك خرج المعتزلة على الوليد بن يزيد بن عبد الملك لما أسرف في فسقه وجوره وحاربوه حتى خلعوه وتولى من بعده ابن عمه يزيد بن الوليد وكان عدلا تقيّا[(٢)]، وقد حفظ للمعتزلة هذه اليد فقربهم وأظهر شأنهم.

وكان للقول بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ـ على هذه الصورة ـ أثره في مذهب الزيدية إذ كان زيد بن علي تلميذًا لواصل بن عطاء، وقد كان زيد يشترط في

---

(١) الفرق بين الفرق، المرجع السابق ص ٩٣ وما بعدها، والملل والنحل للشهرستاني، ص ٤٩.

(٢) رسالة ابن حزم في الخلفاء، ٣٦٣ ـ ٣٦٤.

الإمام الخروج بنفسه طلبًا لحقه في الإمامة. ولذلك أيد المعتزلة الزيدية في ثورتهم على هشام بن عبد الملك[1].

٤٣ ـ موقف جمهور المسلمين من الفرق السياسية:

إلى جانب هذه الفرق ذات الآراء السياسية، وجدت فرق أخرى اهتمت بالمسائل الدينية البحتة، وقد كان للفرق التي عرضنا لها آنفًا بلاشك آراؤها الدينية أيضًا، وإنما الذي يهمنا في هذا البحث هو الآراء السياسية دون غيرها. وقد يظن أن هذه الفرق ـ بمختلف أنواعها ـ قد توزعت المسلمين فيما بينها ففرقتهم شيعًا متنافرة وأحزابًا متناحرة. والواقع أن ذلك غير صحيح فمع انتساب كثير من الفقهاء والفلاسفة والباحثين إلى هذه الفرقة أو تلك، بقي جمهور المسلمين، والغالب من فقهائهم وعلمائهم وحملة السنة منهم يمثلون السواد الأعظم أو الجماعة، أو أهل السنة (كما أطلق عليهم فيما بعد) يبتعدون عن الغلو في كل شيء، ويفضلون الاعتدال في الرأي والعمل، ويلتزمون ما فهمه سلفهم من الصحابة وعامة التابعين من آي القرآن وأحاديث الرسول.

فإذا ذكر ما كان بين الصحابة من الاختلاف والحروب فمذهبهم: «دماء طهر الله منها أسيافنا فلا نلوث بها ألسنتنا» وإذا ذكرت صفات الله يقولون «أمرُّوها كما جاءت» وإذا ظلم الحاكم أو جار فلا يخرجون عليه إلا بشروط منهاَ أمن الفتنة وتحقيق الأفضل للمسلمين، ومعظمهم لا يرى الخروج إلا إذا كان ثمة كفر بواح عندهم من الله فيه برهان. بل إن منهم من رأى أنه لا يجوز القتال في الفتنة لا مع الحاكم ولا مع الخارجين عليه وكان من هذا الرأي الحسن البصري، ثم مالك ابن أنس رضي الله عنهما.

ومن مجموع آراء علماء هذا الفريق ـ الذي هو جمهور المسلمين ـ تكونت

(١) انظر في تفصيل ما تقدم: القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، القاهرة ١٩٦٥ ص ١٢٨ ـ ١٤٨ وكذلك ٧٤١ ـ ٧٥٨. وأحمد أمين: فجر الإسلام الجزء الثالث عند الكلام عن المعتزلة. ومحمد ضياء الدين الريس المرجع السابق، وابن حزم، الفصل في الملل والنحل جـ ٤، ٥ وقد لخصنا من هذه الكتب جميعا ما أثبتناه هنا. معرضين عن عدد من مسائل الخلاف وكثير من التفاصيل فانظرها في هذه المراجع.

المذاهب الإسلامية التي تعرف بمذاهب أهل السنة، وشكلت آراؤهم النظرة العامة التي سادت في أوساط المسلمين وشاعت فيهم. ويمكن أن نقول إن الصبغة العامة لهم هي الذهاب إلى أن العلم والعمل أجدى وأنفع من النقاش والجدل.

ولا يعني ذلك أن علماء أهل السنة ومفكريها لم تكن لهم آراء ذات صبغة سياسية، ولا أنهم أحجموا دائمًا عن الإسهام في العمل السياسي. فقد لبوا نداء الحق دائمًا فأبدوا الرأي حين كانت هناك حاجة إليه، وشاركوا بالفعل في كل موقف ذي بال. وكثيرًا ما أفتى بعضهم في المسائل المتعلقة بسياسة الدولة، وبيعة الخليفة، وظلم الولاة والحكام وثورة المحكومين وخلعهم البيعة. ولقد بلغ الأمر أن بعضهم خرج في بعض الثورات التى قامت ضد الحجاج. فاشترك سعيد بن جبير والشعبي في ثورة ابن الأشعث على الحجاج وحاربا معه. ولكن هذه المشاركة في الثورات لم تكن هي الصبغة العامة لأهل السنة أو لجماهير المسلمين، إذ كان الرأي الغالب هو نبذ الثورة، والإعراض عن مقاومة الحاكم بالسيف لما يجره ذلك من فتن وويلات تتضاءل عندها ويلات الجور والظلم مهما طال أمده أو بلغ مداه. فكانوا يختارون أهون الشرين ويقبلون أخف الضررين مطبقين قاعدتهم الفقهية الشهيرة «إذا اجتمع ضرران ارتكب أخفهما»(١).

وقد بقي التراث الفقهي والفكري لعلماء أهل السنة حتى اليوم مثلا للاعتدال في فهم الأحداث، ووزن الأمور بميزان الإسلام والبعد عن انحرافات الغلاة من الفرق المختلفة في جميع مواضع الخلاف(٢).

---

(١) عبَّر عنها واضعو مجلة الأحكام العدلية بعبارة «الضرر الأشد يزال بالضرر الأخف»، المادة (٢٧) من المجلة، وشرح الشيخ الزرقا، ط ٢ ١٩٨٩ ص ١٩٩.

(٢) انظر في تفصيل مذهبهم وتفضيله، الفرق بين الفرق، ٢٩٩ ـ ٣٥٤. وكذلك الفصل لابن حزم جـ ٥ ص ١٩ ـ ٧١. ومما ينبغي التنبه له أن هذا العرض لآراء الفرق الإسلامية في بعض المسائل السياسية يرمي أول ما يرمي إلى استخلاص العبرة مما كان وتوضيح الصورة التاريخية وصولا إلى الاستفادة من دروسها في صياغة واقعنا دون أيّ قصد إلى إثارة خلافات الماضي أو بعث ضغائن التاريخ، فذلك ـ عندنا ـ حديث لا فائدة منه، بل هو عبث غير مسؤول بحاضر الأمة ومستقبلها الذي لا يقوم به شيء قدر توحدها حول العقيدة الحقة ووضع خلافات التاريخ في موضعها الصحيح حيث هي مجرّد «تاريخ».

الفصل الثالث

في الحكومة وغايتها في الإسلام

٤٤ـ تمهيـــد:

تكلمنا في الفصل السابق عن نشأة الدولة الإسلامية، واستقرارها ونظام الحكم الذي ساد فيها عقب وفاة الرسول ﷺ. وعرضنا كذلك للتطورات التي طرأت على الأفكار السياسية عند المسلمين نتيجة للأحداث التي بدأت في عهد عثمان ابن عفان وامتدت خلال عهد علي بن أبي طالب رضي الله عنهما. ولعله قد أصبح بينا مما عرضناه في الفصل السابق أن المجتمع المسلم في المدينة أولا ثم على اتساع المدى الذي بلغه سلطان الدولة الإسلامية كان قد أصبح مجتمعًا سياسيا، تميز باستقرار «الدولة» من حيث هي تنظيم سياسي، وباستقرار «الفكرة» ممثلة في الدين الإسلامي. باعتبار الفكرة هي الغاية التي تحميها الوسائل التي تملكها الدولة، تنظيمية كانت هذه الوسائل أم قانونية أم عسكرية.

ونمضي في هذا الفصل الثالث لنعرض مدى الارتباط بين الفكرة والدولة في نظر الشريعة والفقه الإسلاميين ليكون بحثنا ـ بعد ذلك ـ في القيم الإسلامية المتعلقة بالنظام السياسي مرتبطًا بواقع الدولة الإسلامية ـ كما يجب أن يكون ـ وواضح الأثر في حياة المسلمين السياسية حين تقوم على أساس من هدي الإسلام.

ونذكّر هنا ـ بادئ ذي بدء ـ بعدم جواز الخلط بين التجارب التاريخية للمسلمين، وبين قيم الإسلام المستمدة من الوحي، أو ـ بعبارة أصرح ـ الخلط بين التجارب البشرية والوحي الإلهي. فالتجربة البشرية التاريخية ـ المحكومة بالإسلام ـ هي

محاولة لتطبيق ما تضمنه الوحى من مبادئ وأحكام، وهي بهذا التحديد عمل بشري قد يبعد عن الوحي أو يقترب منه. وهو في كل الأحوال محكوم على صحته أو فساده بقوانين الوحي، وبها وحدها. لكن الوحي لا يجوز الحكم عليه بتجارب البشر، ولا يجوز تحدّيه بهذه التجارب أو قياس مدى صلاحه بالمدى الذي بلغته هي من التوفيق والنجاح أو من الخذلان والإخفاق.

٤٥ - الخلافة تنظيم لرئاسة الدولة:

ولعله من المناسب هنا أن نبين رأينا في حقيقة تغيب عن كثير من الباحثين في النظام السياسي للدولة الإسلامية. ذلك أن كثيراً من هؤلاء يعتقدون أن هناك صورة واحدة للنظام السياسي الذي يعتبرونه «إسلاميا»، تلك هي صورة الخلافة التي عرفتها الدولة الإسلامية منذ وفاة الرسول. والواقع أن لفظ الخلافة أو الإمامة الذي أصبح - منذ بدأ تدوين العلوم وأصبح للبحوث السياسية نصيب منه - علمًا على نظام الحكم في الدولة الإسلامية لا يعني في مدلوله السياسي أو الدستوري أكثر من تنظيم رئاسة الدولة الإسلامية تنظيما يشمل اختيار الرئيس وتقرير حقوقه وواجباته، على نحو يشير إلى محاولة اتباع المثل الأعلى الذي كان قائمًا في بداية نشوء الدولة الإسلامية حين كان الرسول ﷺ يتولى رئاستها. لكن هذا اللفظ: «الخلافة»، لا يدل على نظام حكم معين محدد التفاصيل. بل إنه ليس في الشريعة الإسلامية - كما سبق أن قلنا - «نظام حكم معين محدد التفاصيل» وإنما جاءت الشريعة الإسلامية في هذا المجال بالقواعد العامة فحسب(١).

ويتضمن المدلول الدستوري للخلافة باعتبارها تنظيمًا لرئاسة الدولة قيامه على أمرين: أولهما أن ترشيح من يصلح لتولي الخلافة يتم بناء على ما تنتهي إليه «شورى المسلمين». وثانيهما أن تولية هذا المرشح تتم بناء على «بيعة المسلمين» له.

---

(١) لقد كان رؤساء الدولة الإسلامية يسمون بالخليفة، ثم بأمير المؤمنين، ثم ظهر - تأثرا بأفكار الشيعة - لقب الإمام. ورغم وجود بعض الفروق بين مدلولات هذه الألفاظ فإنها آلت في النهاية إلى الترادف، وأصبحت تطلق، تقريبًا، دون تمييز بينها. انظر في ذلك، محمد ضياء الدين الريس. المرجع السابق، ص ٩٦ - ١٠٧ وقارن: عبد الحي الكتاني في التراتيب الإدارية، الرباط، ١٣٤٦هـ جـ١ ص ١٣.

وعلى هذا النحو تمت تولية الخلفاء الراشدين جمعيًا، وإن اختلفت طريقة الشورى التي سبقت الترشيح للخلافة من حالة إلى أخرى[1]. فإذا تولى شخص ما أمر المسلمين، أو أصبح يشغل منصب الخليفة، فعليه أن يلتزم في حكمه أحكام الشريعة الإسلامية، ويبذل جهده في تحقيق مصالح الناس على هدي مبادئها. وعلى المسلمين أن يبذلوا له النصح، ويلتزموا بطاعته، ولهم ـ بل عليهم ـ أمره بالمعروف ونهيه عن المنكر.

ومن هذه الزاوية يختلف نظام الخلافة كما طبق في صدر الإسلام ـ باعتباره صورة من صور تنظيم رئاسة الدولة ـ عن غيره من الأنظمة التي عرفت قديمًا والمعروفة حديثًا. فهو ليس نظامًا وراثيا تنتقل فيه رئاسة الدولة إلى مستحق الوراثة تلقائيا عند موت متوليها أو انتهاء ولايته لسبب آخر. وهو ليس نظامًا جماهيريًا يستحق فيه الرئاسة ـ من بين مرشحين متعددين ـ أكثرهم حظا من أصوات الجماهير. وهو ليس نظامًا «دينيا» يستقل فيه رجال الدين بتعيين شخص رئيس الدولة وتنصيبه ويشرفون على عمله ليضفوا عليه صبغة الشرعية ويلزموا المحكومين بطاعته.

٤٦ ـ تقسيم وإحالة:

على أن وصف نظام الخلافة بهذه الأوصاف «النافية» لا يكفي لتصور حقيقته ووظيفة القائم بتولي رئاسة الدولة فيه. وإنما يتحقق ذلك بعرض الأوصاف «المثبتة» لحقائق هذا النظام وسلطات الخليفة وواجباته، وحقوق المحكومين وتبعاتهم وهو ما سوف نبينه من خلال مناقشة القواعد التي يقوم عليها النظام السياسي في التصور الإسلامي والتي سميناها من قبل «بالقيم» الإسلامية في المجال السياسي، وذلك هو موضوع الفصل الرابع من هذه الدراسة. أما هذا الفصل فإنه ينقسم إلى مبحثين نعرض في أولهما لقضية الدين والدولة في المفهوم الإسلامي. وفي ثانيهما لغاية الحكومة في الدولة الإسلامية.

---

(١) راجع في تفصيل ذلك ـ بالإضافة إلى المراجع التاريخية الإسلامية ـ مؤلف الأستاذ ظافر القاسمي، نظام الحكم في الشريعة والتاريخ، بيروت ١٩٧٤. ص ١٤٤ ـ ٢٣١.

المبحث الأول

في الـدّين والـدّولة

٤٧ ـ الإسلام والسياسة:

من الأمور التي احتدم فيها الجدال بين المفكرين في هذا العصر تلك المشكلة الخاصة بالعلاقة بين «الدين والدولة» في الإسلام. أو بعبارة أخرى مشكلة علاقة الإسلام بالسياسة. وقد سبق أن بينا مدى الارتباط بين دعوة الرسول إلى الإسلام وبين تأسيسه أول دولة إسلامية بعد هجرته ﷺ إلى المدينة. وأشرنا في إيجاز إلى استمرار هذه الدولة بعد العصر النبوي وتوسعها وما ترتب عليه من آثار في المجال السياسي ومن نشوء الفرق الإسلامية وآرائها السياسية. وفيما بينا، بهذا الصدد، قدر كاف من إيضاح مدى الارتباط بين الإسلام والحكم، أو بين العقيدة والسياسة أو الدين والدولة. على أنه مما ينبغي ذكره هنا أن بعض الناس يرى عدم جواز الخلط بين الدين والسياسة بدعوى أن الذين يريدون إقامة سياسة الحكم في الدول الإسلامية على أساس من تعاليم الإسلام، يستغلون الدين لتحقيق أهداف سياسية، وهذا الرأي والدعوى التي أسس عليها كلاهما لا يتسق مع منطق الإسلام، بقدر ما يخالف حقائق تاريخه.

فأما عدم اتساقه مع منطق الإسلام فلأن سياسة الدولة في الإسلام جزء من تعاليمه، والإسلام دين بقدر ما هو قانون، وعقيدة بقدر ما هو نظام كامل للحياة. وتفصيل ذلك مبسوط في موضعه من كتب الفقه والعقيدة وعلم الكلام والسياسة الشرعية والأحكام السلطانية. ونطاق دراستنا هذه أضيق من أن يتسع لتفصيل

أدلته، وهى بينة مما سبق، ومما سوف يأتي في ثنايا هذه الدراسة. ومن ثم فليس مما يتفق ومنطق الإسلام أن يفصل الحاكمون، أو يقبل المحكومون الفصل بين تعاليم الإسلام وسياسة الدولة الإسلامية. إذ ليست الثانية إلا فرعًا من الأولى.

وأما مخالفة هذا الرأي لحقائق التاريخ الإسلامي فبيانها أن هذا التاريخ منذ هجرة الرسول ﷺ إلى المدينة، وحتى إلغاء الخلافة الإسلامية في تركيا على يد الدكتور مصطفى كمال أتاتورك وأنصاره من يهود الدونمة[1]، لم يكن إلا تاريخ الدولة الإسلامية التي شادت حضارة من أعظم حضارات الدنيا ـ إن لم تكن أعظمها على الإطلاق ـ من خلال نظام سياسي حقق للناس، بالإضافة إلى حريتهم وكرامتهم، عدالة استطاعوا في ظلها أن يقوموا بأعباء الدعوة والدولة معًا. وأن يقوموا بحمل مشعل الحضارة العالمية عددًا من القرون. وحينما يدعي بعض الناس اليوم أن العمل السياسي من دعاة الإسلام غير مقبول، وأن الإسلام سلوك فردي، وعمل حضاري، وتعاليم خلقية فحسب، فإن دعواه تعني الحكم بتخطئة المسلمين جميعًا على امتداد تاريخ الإسلام كله إذ لم يقل أحد خلال هذا التاريخ بفصل تعاليم الإسلام عن العمل السياسي، أو بحرمان فقهاء الإسلام وعلمائه ودعاته من العمل السياسي. فهل غابت عن هذه الأجيال ـ التى لا يحدُّ علماءها ـ حصر مبررات هذه الدعوى، أم تبينوها وتجاهلوها، استغلالا من جانبهم للدين في تحقيق أطماعهم السياسية؟ اللهم إن الأمر لا هذا ولا ذاك. ولكن علماء الأمة الإسلامية على طول تاريخها فقهوا من الإسلام مالا يفقه أصحاب هذه الدعوى. وأدركوا من حقائقه ما لا يدركون. وبينوا في دراساتهم، كما أثبتوا بعلمهم، صواب ما فقهوا ونتائج ما أدركوا.

ولذلك فلن نتعرض هنا لكثير من التفصيلات الخاصة بهذه المسألة، وإنما سوف نكتفي بعرض موجز لنشأة البحث فيها في العصر الحديث وبإبداء بعض الملحوظات حول بعض المسائل مع الإحالة إلى المراجع التي يحتاجها التوسع في هذا الموضوع ليرجع إليها من أراد.

---

(١) انظر في تفصيل ذلك: الدكتور مصطفى حلمي، نظام الخلافة، القاهرة ١٩٧٨. ومذكرات السلطان عبد الحميد، طبع دار الأنصار بالقاهرة.

٤٨ ـ آراء الشيخ علي عبد الرازق:

كان أول من أثار البحث في هذه القضية هو الشيخ علي عبد الرازق في كتاب له أسماه «الإسلام وأصول الحكم» أصدره سنة ١٩٢٥ ، حين كان قاضيًا بالمحاكم الشرعية في مصر . وقد وافق صدور الكتاب مرور عام وبضعة أيام على إلغاء الخلافة الإسلامية في تركيا (مارس ١٩٢٤) . وقد كان لذلك ـ بلا شك ـ أثره في الطريقة والروح اللتين استقبل بهما الكتاب، بالإضافة إلى ما كان من أثر ـ أكبر وأوضح ـ للآراء التي وردت وترددت فيه والدعاوى التي حاول مؤلفه إثباتها(١) .

وخلاصة آراء الشيخ علي عبد الرازق كما أثبتها في كتابه المشار إليه أن الحكومة في الدولة الإسلامية يمكن أن تكون «من أي نوع . مطلقة أو مقيدة . فردية أو جمهورية . استبدادية أو دستورية ديمقراطية أو اشتراكية أو بلشفية» . وأن الرسول ﷺ لم يكن «إلا رسولا لدعوة دينية خالصة للدين لا تشوبها نزعة ملك ولا دعوة لدولة» و«أن الإسلام وحدة دينية وأن النبي ﷺ دعا إلى تلك الوحدة، وأتمها بالفعل قبل وفاته، وفي سبيل هذه الوحدة ناضل ﷺ بلسانه وسنانه وجاءه نصر الله والفتح» . ويقول الشيخ علي عبد الرازق كذلك إنه يجب ألا يفوتنا «أن الرسالة لذاتها تستلزم للرسول نوعًا من الزعامة في قومه والسلطان عليهم، ولكن ذلك ليس في شيء من زعامة الملوك وسلطانهم على رعيتهم، فلا تخلط بين زعامة الرسالة وزعامة الملك» و«إنما كانت ولاية النبي ﷺ على المؤمنين ولاية الرسالة غير مشوبة بشيء من الحكم»(٢) .

وفي محاولته تأييد رأيه الذي قدمنا خلاصته استند الشيخ علي عبد الرازق إلى

---

(١) صدر كتاب الإسلام وأصول الحكم في أبريل ١٩٢٥ ، ولم يعد طبعه بعد تلك السنة إلا في سنة ١٩٦٦ عن دار مكتبة الحياة في بيروت ثم في عام ١٩٧١ نشرته مجلة «الطليعة» الماركسية الاتجاه في القاهرة . ويبدو أن الأستاذ الدكتور محمد ضياء الدين الريس لم يطلع على طبعة ١٩٦٦ المشار إليها، إذ ذكر في كتابه «الإسلام والخلافة» ط . ١٩٧٣ (ص ١١) أن الكتاب لم ينشر بعد طبعته الأولى سوى في مجلة الطليعة، ومن الجدير بالذكر أن طبعة ١٩٦٦ التي لم يذكرها تضمنت مع نص الكتاب انتقادات وتعليقات على فصوله للدكتور ممدوح حقي .

(٢) الإسلام وأصول الحكم، طبعة بيروت ١٩٦٦ ، ص ٨٢، ٨٣، ١٣٦، ١٤١، ١٤٢ .

بعض آيات القرآن الكريم وإلى بعض أحاديث الرسول ﷺ ثم إلى ما ظنه دليلا «عقليا» على دعواه حين قال: «معقول أن يؤخذ العالم كله بدين واحد، وأن تنتظم البشرية كلها وحدة دينية، فأما أخذ العالم كله بحكومة واحدة وجمعه تحت وحدة سياسية مشتركة فذلك مما يوشك أن يكون خارجًا عن الطبيعة البشرية ولا تتعلق به إرادة الله»(١).

٤٩ ـ نقد العلماء لكتاب الشيخ علي عبد الرازق:

وقد تعرض الكتاب عند صدوره لحملة انتقاد واسعة النطاق شملت ـ إلى جوار مصر حيث صدر الكتاب ـ عديدًا من البلاد العربية والإسلامية. وصدرت في الرد عليه عدة كتب أهمها كتاب المرحوم الشيخ محمد الخضر حسين شيخ الأزهر فيما بعد: «نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم»، وكتاب المرحوم الشيخ محمد بخيت المطيعي مفتي الديار المصرية حينئذ: «حقيقة الإسلام وأصول الحكم»، وكتاب المرحوم الشيخ محمد الطاهر بن عاشور مفتي المالكية في تونس: «نقد علمي لكتاب الإسلام وأصول الحكم»، وتعرضت هذه الكتب جميعًا لنقد آراء الشيخ علي عبد الرازق وتفنيد دعاواه واختلفت بطبيعة الحال طرائق مؤلفيها ومناهجهم في البحث وإن اتفقت آراؤهم في حقيقة المسألة المعروضة من الناحية العلمية: ذلك أنهم جميعًا ـ وكثير غيرهم ممن كتب في المسألة أو أبدى فيها رأيًا ـ يتفقون على أن الإسلام قد وضع أصولا لنظام الحكم في آيات القرآن الكريم المتعلقة بالأحكام الدستورية وفي تطبيق الرسول ﷺ لهذه الآيات، وما أضافته سنته إليها مما نحى منحاها في تقرير القواعد العامة أو الكلية المتعلقة بنظام الحكم وسياسة الدولة. ويتفقون كذلك على أن هجرة الرسول ﷺ إلى المدينة كانت بداية تأسيس الدولة الإسلامية على النحو الذي أوضحناه في الفصل الأول من هذه الدراسة. ولهؤلاء جميعًا ـ بعد ذلك ـ ردود ومناقشات حول الآيات والأحاديث التي استند

(١) المرجع السابق، ص ١٥٣ وفي الرد على هذا الرأي انظر: الأستاذ الدكتور عبد الحميد متولي، مبادئ نظام الحكم في الإسلام (الطبعة الموسعة ١٩٦٦ ص ٤٠ ـ ٤٣) وكذلك الرأي الذي نقله في الطبعة الموجزة من هذا الكتاب عن المفكر الأمريكي Emry Reves (ص ٣٧٠).

إليها الشيخ علي عبد الرازق في كتابه نكتفي هنا بالإحالة بصددها إلى مؤلفاتهم المشار إليها فيما سبق.

ويعنينا أن نبين في هذا المقام أن الشيخ علي عبد الرازق قد نقض دعواه بنفسه في كتابه ذاته حين قال: «كان سلطان النبي ﷺ شاملاً فلا شيء مما تمتد إليه يد الحكم إلا وقد شمله سلطان النبي ﷺ ولا نوع مما يتصور من الرياسة والسلطان إلا وهو داخل تحت ولاية النبي ﷺ على المؤمنين»(١).

فهذه العبارة القاطعة من كلام الشيخ علي عبد الرازق تحسم - في الواقع - موضوع المناقشة لغير صالحه، وتقضي على رأيه وما حاول تأييده به من حجج ومناقشات غالبها بعيد عن موضوع البحث غير ذي صلة به. ولا يغير من وجه الحكم هنا تلك الاستدراكات التي جاء بها الشيخ علي عبد الرازق في كلامه في الفصل الذي وردت به هذه العبارة ليفرق بها بين حكم الرسول ﷺ وحكم الملوك المستبدين الطغاة. فاستدراكاته تلك تنفي عن حكم الرسول ما اتسم به حكم الملوك من استبداد وظلم، ولكنها لا تنفي عن الرسول صفته كحاكم للدولة الإسلامية التي أنشأها بعد هجرته إلى المدينة.

٥٠ - بحوث جديدة حول الكتاب:

ولا يفوتنا هنا أن نشير إلى بحثين صدرا حول كتاب «الإسلام وأصول الحكم» أو حول ما حواه من آراء أحدهما تضمنه كتاب أستاذنا الدكتور عبد الحميد متولي «مبادئ نظام الحكم في الإسلام» في طبعتيه الموسعة (١٩٦٦) والموجزة (١٩٧٤) والثاني هو البحث الذي نشره الأستاذ الدكتور محمد ضياء الدين الريس بعنوان «الإسلام والخلافة في العصر الحديث» وقد صدر في بيروت عام ١٩٧٣م.

وقد ناقش الأستاذ الدكتور عبد الحميد متولي وجهة نظر الشيخ علي عبد الرازق

(١) راجع ١٣٨ - ١٤٤ من الإسلام وأصول الحكم، الطبعة المشار إليها فيما سبق وعلى الأخص ص ١٤٠ وقد نبه إلى هذا التناقض كذلك الأستاذ الدكتور عبد الحميد متولي في كتابه «مبادئ نظام الحكم في الإسلام» (الطبعة الموجزة ١٩٧٤) ص ٩٩.

من الناحية الدستورية، وعرض في إيجاز لأدلته، وانتهى إلى الرأي الذي قال به المسلمون جميعًا ـ حتى صدر كتاب الإسلام وأصول الحكم ـ وهو الرأي المثبت لحقيقة أن الإسلام قد أتى في القرآن الكريم (والسنة) بمبادئ عامة لنظام الحكم في الدولة الإسلامية[1].

ولعل أهم ما في بحث الأستاذ الدكتور عبد الحميد متولي هو اهتمامه بدراسة البواعث الحقيقية التي دفعت إلى الظهور بذلك الرأي الذي ينادي بأن الإسلام دين فحسب لا علاقة له بنظام الدولة.

وقد أوجز الدكتور متولي هذه البواعث في ثلاثة: أولها بعض الاعتبارات السياسية الداخلية في مصر، وثانيها ما أصاب الفقه الإسلامي من جمود بقفل باب الاجتهاد وثالثها نزعة التقليد للغرب المسيحي الذي سادت فيه المسيحية التي تفصل بين الدين والدولة[2].

وليس من شك ـ فيما نعتقد ـ أن الباعث الأخير (نزعة تقليد الغرب) كان من أهم البواعث التي دفعت إلى إعلان الرأي المشار إليه، إن لم يكن أقواها وأهمها على الإطلاق[3]. أما ما ذكره في الأمرين الآخرين فإنه ـ أو بعضه على الأقل ـ مما لا يمكننا التسليم به. وبيان ذلك أنه ذكر في الباعث الأول أن الرأي الذي أراد الشيخ علي عبد الرازق الدفاع عنه «يعد بمثابة سناد للرأي الذي كان الهدف الأساسي

(١) راجع ص ٩٢ ـ ١٠٦ من كتاب مبادئ نظام الحكم في الإسلام (الطبعة الموجزة ١٩٧٤) وكلمة السنة بين القوسين من إضافتنا ـ فلم يذكرها الدكتور متولي ـ وينبغي أن نفرق هنا بين تلك السنة التي تقرر قواعد عامة، والتي تقرر حلولا لمشكلات معينة واجهها العصر النبوي. فالأولى هي سنن ـ بلا شك ـ ملزمة للمسلمين في كل عصر؛ والثانية قد تعتبر ـ إذا توفرت شروط معينة ـ من السنة غير التشريعية، أي التي لا تتوافر فيها صفة الإلزام في كل زمان ومكان.

(٢) انظر الصفحات ١٠٦ ـ ١٢٠ من المرجع السابق ويلاحظ أن الأستاذ الدكتور متولي يقرر أن نزعة «عدم الكشف عن البواعث الحقيقية هي من الظواهر المعروفة المألوفة في ميدان الآراء التي تتصل من قريب أو من بعيد بميدان السياسة أو ميدان علومها» ص ١٠٦.

(٣) يبدو ذلك جليا بغير عناء من كتاب الأستاذ خالد محمد خالد «من هنا نبدأ» الذي يؤيد فيه ـ بطريقته ـ رأي الأستاذ الشيخ علي عبد الرازق. انظر ص ١٤٩ ـ ١٨٣ من الطبعة العاشرة ١٩٦٣ (القاهرة). وقد نقد آراء الأستاذ خالد محمد خالد وتصدى للرد عليها الأستاذ الشيخ محمد الغزالي في مؤلفه القيم «من هنا نعلم» وقد طبع عدة مرات في القاهرة.

لكتابه وهو أن الخلافة ليست أصلا من أصول الحكم في الإسلام» وبرر ذلك الأستاذ الدكتور متولي بقوله «ولقد كان مثل هذا القول في ذلك الحين يعد بمثابة سلاح بل أقوى سلاح من أسلحة الكفاح ضد الهدف الذي كان يتطلع إليه الملك فؤاد ومن ورائه سلطات الاحتلال البريطاني وهو أن يكون خليفة للمسلمين»(١) .

٥١ ـ هل قصد الشيخ علي عبد الرازق مقاومة سلطات الاحتلال البريطاني؟:

وهذا التصور ـ أو التصوير ـ لأحد بواعث الشيخ علي عبد الرازق الدافعة له إلى اعتناق رأيه في مسألة الدين والدولة في الإسلام وإلى الدفاع عنه ونشره في الناس تصور ـ أو تصوير ـ غير صحيح ، تنقضه حقائق التاريخ المعروفة عن هذه الحقبة من تاريخ مصر . فقد بحث هذه القضية التي ـ شاعت وذاعت بأقلام بعض الكتاب في الصحف المصرية في السنين الأخيرة ـ الأستاذ الدكتور محمد ضياء الدين الريس في بحثه الذي أشرنا إليه من قبل عن الإسلام والخلافة في العصر الحديث ، وأثبت في هذا البحث من خلال استعراض النصوص التاريخية التي كتبها ونشرها المؤيدون للشيخ علي عبد الرازق ، والمدافعون عنه عقب صدور كتابه . وما كتبه المؤرخون المحايدون . والتقارير الخاصة بوزارة الخارجية البريطانية عن الفترة التي صدر فيها الكتاب والتي أشارت إلى الأحداث التي تلت صدوره ـ من خلال ذلك كله ـ أثبت الأستاذ الدكتور محمد ضياء الدين الريس أن الشيخ علي عبد الرازق لم يكن يقصد بكتابه تحدي «سلطات الاحتلال البريطاني» كما يقول الدكتور متولي . بل إن سلطات الاحتلال هذه ـ فيما أثبت الدكتور ضياء الدين الريس ـ لم يكن يعنيها شأن هذا الكتاب ولا شأن مسألة الخلافة إلا باعتبار أن الأحداث التي شهدتها مصر بمناسبة صدور الكتاب وبعده مؤثرة على الاستقرار السياسي في مصر والذي كانت هذه السلطات ـ لمصلحتها ـ حريصة عليه جداً .

وأثبت بحث الدكتور الريس كذلك أن الشيخ علي عبد الرازق لم يقصد بكتابه تحدي الملك فؤاد أو معارضة رغبة له . فلم يكن الملك ـ أولا ـ متحمساً لموضوع

---

(١) ص ١٠٦ من المرجع السابق ذكره .

الخلافة ولا متطلعًا إليها. بل لقد قال لسعد زغلول رئيس الوزراء في مصر ـ آنئذ ـ «كيف أقوم بالواجب نحو جميع المسلمين مع أن حملي ثقيل بالنسبة لمصر وحدها»؟

وقد كان الشيخ ـ ثانيًا ـ ينتمي إلى أسرة تعتبر من أهم الدعائم التي كان يقوم عليها حزب الأحرار الدستوريين الذي كان في ذلك الوقت حليفًا للملك فؤاد. ولم تدافع عن الشيخ علي عبد الرازق وكتابه سوى جريدة السياسة ـ لسان حال هذا الحزب ـ وليس من المعقول أن يسعى هذا الحزب وجريدته إلى مهاجمة ـ أو تأييد مهاجمة ـ حليفهما القوى، ملك مصر.

وثالثًا ـ فقد نشر الشيخ علي عبد الرازق نفسه مقالا في جريدة السياسة يرد فيه على بعض الذين هاجموه بأنه يقصد بكتابه التعريض بملك مصر، فقال في هذا المقال «. . . وملك مصر (أي الملك فؤاد) أعز الله دولته ـ وما يضيره ألا يكون خليفة ـ هو أول ملك عرفه الإسلام في مصر ملكًا دستوريًا، ينصر العلم والعلماء ويؤيد في بلده مبادئ الحرية». وليس أصرح من هذا الكلام ـ من صاحب الكتاب نفسه ـ في أنه ما أراد بكتابه ولا بآرائه مهاجمة ملك مصر آنئذ ولا التعريض بحكمه.

وأخيرًا ـ فإن الكتاب نفسه ـ وإن نشر في عهد الملك فؤاد إلا أنه كتب قبل توليه حكم مصر. فقد تولى الملك فؤاد الحكم في مصر ـ باسم السلطان فؤاد ـ في ٩ من أكتوبر ١٩١٧ ولم يصبح ملكًا إلا في عام ١٩٢٢ بينما الكتاب قد ألف حين كان خليفة المسلمين هو محمد الخامس الذي تولى الخلافة سنة ١٩٠٩ وبقى في منصب الخليفة إلى عام ١٩١٨[١] فكيف يهاجم الكتاب ملكًا لم تكن له هذه الصفة عند كتابته[٢]؟

٥٢ ـ رجال الدين لا يسيطرون على الحكم في الدولة الإسلامية:

أما الأمر الثاني الذي جعله الأستاذ الدكتور متولي في عداد البواعث التي حدت بأصحاب الرأي القائل بأن الإسلام لا علاقة له بالسياسة إلى اعتناقه وإعلانه ـ دون

---

(١) انظر ص ٧٠ من الإسلام وأصول الحكم، وكذلك ص ٢٠٠ حيث يتحدث عن استبداد الملوك ويقصد بهم الخلفاء.

(٢) انظر في كل ما سبق، الإسلام والخلافة في العصر الحديث، ص ٥٠ ـ ٩٩.

إعلان هذا الباحث نفسه ـ فهو خشية «البعض» من أن يؤدي القول بأن الإسلام دين ودولة إلى سيطرة رجال الدين على الحكم في الدولة. وينفي الأستاذ الدكتور متولي ـ بحق ـ أي تلازم بين الأمرين. ويذهب ـ في محاولته تأييد رأيه ـ إلى القول بأن «معاوية ويزيدا وعمرو بن العاص (وكثيرا غيرهم من رجال الحكم في صدر الإسلام) لم يكونوا من علماء الفقه أو الدين»[(١)].

ويبدو أن الأستاذ الدكتور متولي قد تأثر في هذه العبارة العامة التي أطلقها عن الصحابيين ـ رضي الله عنهما ـ ببعض الشائع من الأفكار غير المحددة وغير الدقيقة ـ بل غير الصحيحة ـ على ألسنة العامة من المسلمين، وبسطاء الكتاب. ذلك أن أدنى مراجعة لكتب تاريخ التشريع الإسلامي ـ وقد رجع الأستاذ الدكتور متولي إلى كثير منها في مواضع من كتابه ـ كانت تكفي لبيان مكانة معاوية وعمرو بن العاص في «الفقه والدين».

قال الإمام ابن حزم الظاهري بعد أن ذكر تعريف الصحابي وبين من يعتبر صاحبًا ومن لا يعتبر كذلك «وكلهم إمام عدل فاضل رضي، فرض علينا توقيرهم وتعظيمهم وأن نستغفر لهم ونحبهم»[(٢)]. ويتحدث عن الصحابة الإمام ابن قيم الجوزية في بداية كتابه أعلام الموقعين فيقول: «ثم قام بالفتوى بعده برك الإسلام وعصابة الإيمان، وعسكر القرآن وجند الرحمن، أولئك أصحابه ﷺ ألين الأمة قلوبًا، وأعمقها علمًا وأقلها تكلفًا»[(٣)].

ومع هذا الثناء الذي يشمل جميع أصحاب النبي ﷺ فإن الإمام ابن حزم الظاهري يتحدث ـ في تحديد ـ عن الصحابة فيقول: «فكل امرئ منهم.. فلا شك أفتى أهله وجيرانه»[(٤)] أي أنهم كانوا جميعًا من علماء (الفقه والدين). فإذا انتقلنا بعد هذا العموم إلى خصوص الصاحبين اللذين ذكرهما الأستاذ الدكتور متولي فإننا

---

(١) الأستاذ الدكتور عبد الحميد متولي، المرجع السابق، ص ١٠٧.

(٢) الإحكام في أصول الأحكام، أبو محمد علي بن حزم، جـ ٥، ص ٦٦٣ من طبعة القاهرة، بدون تاريخ.

(٣) أعلام الموقعين عن رب العالمين، جـ ١ ص ١١ من طبعة القاهرة ١٩٦٨ (تحقيق طه عبد الرؤوف سعد).

(٤) ابن حزم، المرجع السابق ص ٦٦٥.

نجد ابن حزم يعد معاوية بن أبي سفيان من المتوسطين في الفتيا ويجعل ترتيبه بين من نقلت عنهم الفتيا من أصحاب رسول الله ﷺ (وقد رتبهم على حسب كثرة فتاواهم وقلتها) الحادي والعشرين. وينقل هذا الترتيب عن ابن حزم ابن قيم الجوزية مقرًا له(١). أما في رواية الحديث عن رسول الله ﷺ فإن الإمام ابن حزم يقرر أن معاوية روى له مائة حديث وثلاثة وستون حديثًا(٢) فكيف يمكن بعد ذلك أن يقال إن معاوية لم يكن من علماء (الفقه والدين)؟

وإذا كان هذا الوصف غير صحيح في حق معاوية - رضي الله عنه - فهو كذلك غير صحيح في حق عمرو بن العاص. فقد ذكره ابن حزم - وتابعه ابن قيم الجوزية - في الصحابة المقلين في الفتيا(٣). وذكره ابن حزم في الصحابة الذين رووا الحديث عن رسول الله ﷺ فقرر أن روايته بلغت «ستة وثلاثين حديثًا»(٤).

ونضيف إلى ما ذكره ابن حزم وابن قيم الجوزية تلك الواقعة المشهورة التي أذن فيها رسول الله ﷺ لعمرو بن العاص بأن يقضي بين خصمين ترافعا إليه، وفيها شهد الرسول ﷺ لعمرو بن العاص بالقدرة على الاجتهاد في الأحكام. وفي هذه الواقعة ورد الحديث الصحيح: «إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر(٥)» فكيف يقال عمن أذن له الرسول بالقضاء إنه ليس من علماء (الفقه والدين)؟

---

(١) رسالة ابن حزم في أصحاب الفتيا من الصحابة ومن بعدهم، وقد سبقت الإشارة إليها. ص ٣١٩ - ٣٢٠. وأعلام الموقعين، المصدر السابق، ص ١٢.

(٢) رسالة ابن حزم في أسماء الصحابة الرواة وما لكل واحد منهم من العدد، المجموع السابق ذكره ص ٢٧٧.

(٣) رسالة أصحاب الفتيا ص ٣٢٠ والأحكام لابن حزم جـ ٥ ص ٦٦٧ وأعلام الموقعين جـ ١ ص ١٣.

(٤) رسالة الصحابة الرواة ص ٢٨٠.

(٥) أستاذنا الشيخ محمد مصطفى شلبي، مذكرات في أصول الفقه لطلبة قسم الدكتوراه بجامعة الإسكندرية سنة ١٩٦٥، مطبوع على الآلة الكاتبة، ص ٤٢، وهو يشير إلى المبسوط للسرخسي والأحكام لابن حزم. ولفظ الحديث الذي أوردناه في المتن هو الذي رواه البخاري ومسلم. انظر اللؤلؤ والمرجان للمرحوم محمد فؤاد عبد الباقي، جـ ٢ ص ١٩٥ وقارن: المطالب العالية بزوائد المسانيد الثمانية للحافظ ابن حجر العسقلاني جـ ٢ ص ٢١٩ - ٢٢٠ من طبعة وزارة الأوقاف بالكويت ١٩٧١ بتحقيق الشيخ حبيب الرحمن الأعظمي.

إنه مما لا شك فيه أن ارتباط الأمور السياسية ـ في المفهوم الإسلامي ـ بالقواعد الدينية لا يؤدي إلى أن يسيطر رجال الدين ـ أو من يطلق عليهم هذا الاسم ـ على الحياة السياسية في الدولة الإسلامية. غير أنه من البعيد عن الصواب، أن يقال ـ كما ذهب الأستاذ الدكتور متولي ـ إن الكثير من رجال الحكم في صدر الإسلام لم يكونوا من علماء الفقه أو الدين بل لعل عكس ذلك تمامًا هو الأقرب إلى الحقيقة التاريخية.

ومن الواجب أيضًا أن نتنبّه إلى أنه لا يجوز استبعاد علماء الدين ـ أو رجاله ـ عن ممارسة الحقوق السياسية أو المشاركة في العمل السياسي، بما في ذلك المشاركة في تولي مناصب الحكم كلها، بحجة الخوف من أن يسيطر هؤلاء على دفة الحكومة الإسلامية لأنهم، في البدء والمنتهى، مواطنون يجب كفالة حقوق المواطنة كافة لهم، بل قد يكون في مشاركتهم في العمل، السياسي ما يدرأ كثيرا من المفاسد عن مجالات هذا العمل، ويقدّم القدوة التي تحول دون انطلاق الشباب المسلم المستمسك بدينه نحو الغلو المقوت، أو انجرافه في تيار الانحراف العقيدي أو السلوكي بما يجره ذلك كله على الأمة كلها من ويلات، ويوقعها فيه من عثرات بل طامات[1].

٥٣ ـ لا خلاف على وجوب الالتزام بمبادئ الإسلام السياسية:

وقد أعاد بحث الأستاذ الدكتور عبد الحميد متولي وبحث الأستاذ الدكتور محمد ضياء الدين الريس تأكيد الحقيقة التي أجمع عليها علماء المسلمين في جميع العصور ـ إلى أن ظهر كتاب الشيخ علي عبد الرازق ـ وهي حقيقة أن من مبادئ الإسلام وقواعده العامة التي يجب على المسلمين الالتزام بها وتطبيقها تلك المبادئ التي تتصل بنظام الحكم وبالقواعد الدستورية التي يجب مراعاتها في الدولة الإسلامية.

وليس من ضرورة ـ في مثل هذا البحث الموجز ـ لمناقشة القضية من جميع جوانبها وإنما يكفينا التنبيه إلى أن هذه الحقيقة لم تكن قبل كتاب الشيخ علي

(١) مع أن العلماء المختصين في العلوم الدينية لن يمارس العمل السياسي منهم ـ حسب تحليل ابن خلدون ـ إلا الأقلون عددًا. انظر: المقدمة، ط كتاب الشعب القاهرة (د. ت) ص ٥٠٩ ـ ٥١٠.

عبد الرازق محل خلاف، ولم تصبح كذلك بعد كتابه محل خلاف. فنحن لم نعثر على أحد سواه ـ وبعده مردداً آراءه الأستاذ خالد محمد خالد ـ يذهب هذا المذهب في فصل الدين الإسلامي عن سياسة الدولة. وكل ما كتب بعد ذلك في المسألة من بحوث علمية كان تأييداً لوجهة النظر التي لم يعرف المسلمون غيرها في تاريخهم الطويل أبداً. ومن ثم فإنه يكفينا مع تقرير هذا، أن نحيل القارئ إلى ما ذكرناه من المصادر التي تعرض للتفاصيل(١).

وجدير بالذكر أن هذه الحقيقة قد استقر على الاعتراف بها حتى دارسو الإسلام من الغربيين غير المسلمين وصدرت في دراستها كتب عديدة تختلف وجهات نظر المؤلفين لها، وتتباين اتجاهاتهم وأغراضهم في بحوثهم ولكنهم جميعاً يتفقون على أن الإسلام قد قرر من القواعد الأساسية العديد مما يتصل بسياسة الدولة ونظمها المختلفة وأن التطبيق الإسلامي خلال العصور المختلفة قد ارتكز أساساً على فهم هذه القواعد وتفسيرها والتقيد بها(٢).

وفي تأكيد ذلك يقول أحد الباحثين المعاصرين:

---

(١) انظر في ذلك محمد ضياء الدين الريس الإسلام والخلافة، ص ٩٦ وكذلك ص ٤٧ ـ ٤٨. ويجب على كل مهتم بموضوع الإسلام وأصول الحكم أن يرجع إلى هذا الكتاب الذي يعتبر أول بحث شامل لجميع القضايا التي أثارها كتاب الشيخ علي عبد الرازق.

وجدير بالذكر أن الأستاذ خالد محمد خالد قد صرح في حديث له مع مجلة «الدعوة» المصرية بأنه قد رجع عما تضمنه كتابه المشار إليه من آراء. وقد نشرت الأهرام له في عددها الصادر في ٢٤ من رمضان ١٤٠٠هـ الموافق ٥/ ٨/ ١٩٨٠م مقالا بعنوان «الإسلام دين ودولة» يتضمن رأياً مخالفاً تماماً لما جاء في كتابه المذكور. ثم إن الأستاذ نفسه قد نشر موجز رأيه الجديد في كتاب بعنوان الدولة في الإسلام أعلن فيه رجوعه عن رأيه السابق. وهذه شجاعة أدبية محمودة وخلق طيب كريم. أما الشيخ علي عبد الرازق ـ رحمه الله ـ فقد رفض في آخر مقابلة صحفية قبل وفاته أن يتعرض لآرائه في كتاب الإسلام وأصول الحكم ـ وقد نشرت هذه المقابلة بعد وفاته بأيام قليلة في إحدى الصحف المصرية وليست تحت يدي الآن لأرجع إلى نص كلامه فيها.

(٢) يكفى أن نشير هنا إلى كتابين صدرا أخيراً باللغة الإنجليزية أحدهما يتعلق بالفترة النبوية، والثاني يبحث في النظرية السياسية كما عرضها الفقهاء المسلمون من خلال دراسة لآراء محمد عبده ومحمد رشيد رضا السياسية:

- W.M. Watt. Muhammed: Prophet and Statesman, Oxford, 1961.

- M. H. Kerr, Islamic Reform, California, 1966, See sp. pp. 19 - 102.

«إن الإسلام كدين، أو كشكل من أشكال عبادة خالق هذا العالم، الذي لا خالق سواه، لا يمكن أن يترجم إلى حقيقة واقعة إلا إذا كان ذلك في إطار كيان سياسي يخضع لهدى الله. ولا يسع المسلمين أن يعبدوا الله وأن يقيموا الصلاة إلا حين يغدون رعايا مخلصين لدولة إسلامية ثيوقراطية. ولن يتاح للمسلمين أن يعيشوا بما يتفق مع أخلاقيات عقيدتهم إلا من خلال الانتماء إلى أمة المؤمنين»[1].

ولعله من المناسب أيضًا أن نقرر أن التطبيق في بعض العصور وفي بعض الحالات قد انحرف عن هذه القواعد الأساسية التي قررها الإسلام. غير أن التطبيق لا يحكم به على المبادئ ذاتها في هذا الشأن ـ كما هو الحال في كل شأن ـ وإنما يفهم الإسلام ويقدر من خلال مبادئه وأحكامه، لا من خلال انحرافات بعض القائمين بتفسير هذه المبادئ أو بعض القائمين على تطبيق تلك الأحكام[2].

ويغالي بعض الباحثين المحدثين في الأهمية التي يولونها لبعض المخالفات التي حفظها التاريخ السياسي للدولة الإسلامية، وفي كثير من الكتابات الحديثة تركيز ملحوظ على ما سماه ابن خلدون «انقلاب الخلافة إلى ملك». ولا شك أن تغييراً سياسيا قد حدث بعد انتقال الخلافة من معاوية بن أبي سفيان إلى ولده يزيد ابن معاوية، وذلك هو مبدأ توارث الخلافة الذي استمر معمولا به حتى أعلن الكماليون انتهاء الخلافة العثمانية، ولكن الباحث المنصف يتعين عليه أن يلاحظ أيضًا أن الفكر الإسلامي لم يسلم قط بأن هذه هي الطريقة المثلى لتولي رئاسة الدولة الإسلامية، بل إن الفقه الإسلامي السياسي وغير السياسي نما وازدهر وتم تدوينه في

(١) الأستاذ تليمان ناجل، نظرية الدولة في الإسلام: الجوانب السياسية والأخلاقية، دراسة مقدمة إلى ندوة اليونسكو عن الرؤية السياسية والأخلاقية في الإسلام، مقر منظمة اليونسكو في باريس، ٧ـ١١ ديسمبر ١٩٨٢، ص ٤. ونلفت نظر القارئ إلى أن كلمة ثيوقراطية، في الدراسة المشار إليها، يريد بها الباحث الالتزام بأحكام الدين الإسلامي، لا المعنى الاصطلاحي في الفكر السياسي الغربي.

(٢) بعد أن انتهت كتابة هذا البحث، وجدت الأستاذ ظافر القاسمي يشير في كتابه السابق ذكره (ص ٣٠٨) إلى أن سبب النقد الذي تعرض له كتاب الشيخ علي عبد الرازق أنّ آراءه كانت تمس نظام الحكم الملكي في مصر. وهذا غير صحيح كما قَدْ بيّنّا.

ظل الخلافة الوراثية، وهو لا يقر طريقًا أمثل من الاختيار المبني على الشورى لتولي الخلافة.

ومن جهة ثانية، فإن هذا الفقه الإسلامي نفسه قد كان ولا يزال هو القانون الذي يقيد الحاكم، وهو ليس من صنعه، ولا هو من وضع مجلس تشريعي يعينه الحاكم، ولم يكن رئيس الدولة الإسلامية يملك التعديل أو التحوير في أي رأي فقهي، ولا كان يملك ـ من باب أولى ـ إلغاء رأي لفقيه أو لمذهب من مذاهب الفقه. ولا شك أن الفقه الإسلامي وهو المرآة الحقيقية لفكر الأمة، والتعبير الصادق عن ضميرها، كان طوال عصور الخلافة الإسلامية هو المعيار الذي توزن به تصرفات سلطات الدولة وتصرفات الأفراد القائمين على أمر هذه السلطات.

وإن التطور الذي شهدته دراسة الفقه الإسلامي وتدريسه، والاحترام الاجتماعي ـ بل والسياسي ـ الذي تمتعت به حلقات كبار الفقهاء، وهؤلاء الفقهاء أنفسهم، كل أولئك كان يمثل كفة الميزان الثانية التي تم بها حفظ التوازن بين السلطة الموروثة، وبين حقوق الأمة وواجبات الحاكم.

وقد بقي الفقه الإسلامي إلى اليوم ـ وهذا مصداق ما قدمنا ـ هو المرجع في تحديد مدى اتفاق تصرفات الحاكم في أية دولة إسلامية مع مبادئ الإسلام، أو مخالفتها لهذه المبادئ، والفضل في ذلك راجع بلا شك إلى التوازن الذي حفظه الفقهاء بتوفرهم على تأصيل عملهم وتدوينه وتوثيقه.

المبحث الثاني

في غاية الحكومة في الدّولة الإسلامية

٥٤ـ تمهيـــــد:

انتهينا في المبحث الأول من هذا الفصل من بيان مدى الارتباط بين الدين والدول في الإسلام. وبينا فيما سبق أنه لابد للقيم الدينية من دولة تحمى هذه القيم بالوسائل التي تملكها من قانونية وتنظيمية وعسكرية.

والسؤال الذي نطرحه ونحاول الإجابة عليه في هذا المبحث هو: هل يجب أن تقوم حكومة إسلامية في الدولة الإسلامية. وما هو العنصر الذي يميز الحكومة الإسلامية عن غيرها من الحكومات؟ لقد رأينا من قبل أن الشيخ على عبد الرازق يرى أنه لا مانع من أن تكون الحكومة القائمة في دولة إسلامية من أي نوع «فاشية أو اشتراكية أو شيوعية أو استبدادية».

ويبدو خطأ هذا الرأي واضحًا إذا عرفنا أن الذي يميز الحكومة الإسلامية عن غيرها من أنواع الحكومات هو الغاية التي يجب عليها شرعًا أن تسعى بمختلف الوسائل إلى تحقيقها، والتي نعرض لموضوعها في هذا المبحث.

وإذا كان ثمة غاية محددة يجب على الحكومة في الدولة الإسلامية أن تسعى لتحقيقها فإنه يجب أن تتوافر في هذه الحكومة صفة «الإسلامية» أي صفة الخضوع لتعاليم الإسلام في جوانبها المختلفة. ويتحقق هذا الخضوع بأن يكون الأشخاص القائمون على أداء الوظائف العامة الرئيسية في الحكومة ملتزمين بأحكام الإسلام. وأن يكون القانون العام المطبق في الدولة مستقي من هذه الأحكام وغير متعارض معها. وهذا هو الذي يقصده الفقهاء بكلامهم عن وجوب «الخلافة». إن وجوب

الخلافة في تعبيرات الفقهاء المعنيين بالفقه الدستوري والسياسي الإسلامي، لا يعني أكثر من وجوب قيام حكومة تحقق الغاية التي رسمتها الشريعة الإسلامية للدولة الإسلامية.

ومن ثم فليس صحيحًا ما فهمه بعض الباحثين من أن الفقهاء أرادوا وجوب استمرار النظام الذي عرفته الدول الإسلامية في القرون الأولى من تاريخها لاختيار الحاكم، أو لتنظيم قيام مؤسسات الحكم بدورها السياسي والإداري. وإنما الصحيح أن الفقهاء أوجبوا أن تقوم في الدولة الإسلامية حكومة تتخذ من الشريعة الإسلامية قانونها الأساسي الذي تخضع له سائر مؤسساتها وسلطاتها(١). وتتولى القيام بالواجبات التي لا تستطيع سوى الدولة القيام بها(٢).

٥٥ـ واجبات رئيس الدولة الإسلامية:

تعتبر الغاية من إقامة الحكومة في الدولة الإسلامية ذات شعبتين تكمل إحداهما الأخرى: إقامة الدين، وتدبير مصالح المحكومين. أما إقامة الدين فهي الهدف الأساسي الذي يجب أن تلتزم به الدولة الإسلامية، بل إنه مبرر وجودها وسر تميزها عن غيرها من الدول. بل إن الجماعة المسلمة التي تشكل في تجمعها السياسي صورة الدولة، لا يجمع بين أفرادها إلا صفة الإسلام التي يترتب على عدم الالتزام بمقتضاها ـ إذا كان من جانب الفرد ـ خروجه على نظام الجماعة أو الدولة. وإذا كان من جانب الجماعة كلها، فقدانها مبرر وجودها.

---

(١) محمد ضياء الدين الريس، المرجع السابق، ص ١٢٢ وما بعدها. وحسن العشماوى الفرد العربى ومشكلة الحكم، ص ١٦٧ وما بعدها. وقارن الدكتور عبد الحميد متولي، المرجع السابق ذكره ص ١٣٤ـ١٣٥.

(٢) انظر: محمد عمارة، إسلامية الدولية ومدنيتها، رسالة الجهاد، العدد ٥٦، يوليو ١٩٨٧، ص ٣٠ـ٣٣. ومن جميل ما قاله في البحث: «فالقرآن الكريم الذي لم يفرض على المسلمين إقامة الدولة ـ كواجب دينى ـ قد فرض عليهم من الواجبات الدينية ما يستحيل عليهم القيام به والوفاء بحقوقه إذا هم لم يقيموا دولة الإسلام» ص ٣١. «انظر أيضًا: راشد الغنوشي، المبادئ الأساسية للديمقراطية وأصول الحكم الإسلامي، الحوار مجلة فكرية ثقافية فصلية، العدد ٤ السنة الأولى ١٤٠٧ـ ١٩٨٦ـ ١٩٨٧ ص ٦٣.

ولذلك قرر الفقهاء المسلمون عند وصفهم لنظام الحكومة الإسلامية أنها «خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا»[(١)] ويتضح ذلك بالنظر إلى الواجبات التي استقر الفقه الإسلامي على تقريرها على من يتولى أمور الحكم في الدول الإسلامية. فقد أوجب الفقهاء على القائم بأمر الحكم في الدولة الإسلامية واجبات محددة تدور كلها حول تحقيق هذين الأمرين، ويتداخل الأمران في عدد من هذه الواجبات على النحو الذي يصوغها به الفقه تداخلا يجعل الفصل بينهما عسيراً، بل غير ممكن في كثير من الأحوال.

وإذا كانت إقامة الدين من الأهمية باعتبارها غاية للحكومة الإسلامية - بهذا المكان - فإن تحقيق مصالح المحكومين في الدولة الإسلامية من المسلمين وغير المسلمين يحتل مكانًا من الأهمية لا يقل عن مكان إقامة الدين. ذلك أن الله سبحانه وتعالى قد «رتب على طاعته واجتناب معصيته مصالح الدارين»[(٢)]: الدنيا والآخرة. وكما يترتب على الطاعة واجتناب المعصية مصالح الفرد الدنيوية والأخروية، فإن الحاكم يجب عليه التصرف بما فيه الأصلح للمحكومين، لأنه يولى «للقيام بجلب مصالح المولى عليهم، وبدرء المفاسد عنهم»[(٣)].

٥٦ - الأحكام الإسلامية كلها تهدف إلى تحقيق مصالح الناس:

ولذلك ذهب جمهور فقهاء الشريعة الإسلامية إلى أن الأحكام في جملتها وتفصيلها جاءت لتحقيق مصالح الناس، وأنه ما من حكم كلي أو جزئي إلا ويقصد به المحافظة على مصلحة خاصة. وأن المصالح ترجع في النهاية إلى المحافظة على

---

(١) انظر في تفصيل هذه الواجبات الماوردى، المرجع السابق، ص١٥ - ١٦، وأبو يعلي الفراء الحنبلي في الأحكام السلطانية، ص ١١ - ١٢ ط. القاهرة ١٩٣٨. وانظر كذلك مقدمة ابن خلدون المرجع السابق، ص ١٩٠ وما بعدها. ويرى زميلنا الأستاذ الدكتور فتحي عبد الكريم أن هذا التعداد لواجبات الخليفة «تحكمي» وأنه يكفي في التعبير عن هذه الواجبات جميعًا ذكر الأمر الأخير منها.

(٢) عز الدين بن عبد السلام، قواعد الأحكام، القاهرة ١٩٦٨، ص١١، ص ٧٤.

(٣) عز الدين بن عبد السلام المصدر السابق.

أحد الأمور الخمسة «النفس والعقل والعرض والمال والدين»[1]. على أن تحقيق هذه المصالح ورعايتها إنما يكون وفق القواعد العامة الإسلامية، التي تعتبر رعايتها والتمكين لها جزءًا من واجب الحكومة في الدولة الإسلامية. ويجدر هنا أن نشير إلى أصلين أساسيين في هذا الموضوع.

أولهما: أن القواعد الإسلامية التشريعية قد عنيت ـ في الغالب الأعم ـ بتقرير الأحكام الكلية التي يندرج تحت كل منها ما لا يحصى من الحالات الجزئية. فقد صيغت القواعد الإسلامية وفقًا لوضع معين كما يقرر الأستاذ الشيخ محمود شلتوت هو «تفصيل ما لا يتغير وإجمال ما يتغير. فليس من المعقول أن تعرض شريعة جاءت على أساس من الخلود والبقاء والعموم لتفصيل أحكام الجزئيات التي تقع في حاضرها ومستقبلها. . فلا مناص إذن من هذا الإجمال والاكتفاء بالقواعد العامة»[2]، وعلى ضوء هذه الكليات من القواعد يستطيع المجتهدون من الفقهاء أن يستخرجوا أحكام الحالات الجزئية التي تعرض في عصر ما، ومكان ما، مراعين في ذلك ظروف الزمان والمكان. ولا يحتاج ما يوفره هذا النهج التشريعي من مرونة وملاءمة بين الأحكام والوقائع في تطبيق الأولى على الثانية لكثير من بيان. ويكفي هنا أن نشير إلى القليل من هذه القواعد التي لا يكاد يخرج عن مجموع الأحكام المستفادة منها أمر مما يعرض للمسلمين في حياتهم المتجددة المتطورة. فمن هذه القواعد «الأمور بمقاصدها» و«الأصل في الأشياء الإباحة» و«المشقة تجلب التيسير» و«الحاجة تنزل منزلة الضرورة» و«العادة محكمة» و«تصرف الإمام على الرعية

---

(١) الموافقات في أصول الشريعة، لأبي إسحاق الشاطبي، ط. القاهرة بتحقيق الشيخ عبد الله دراز (دون تاريخ) جـ١ ص ٣٨، جـ٢، ص ١٠. ويضيف القاضي ابن فرحون المالكي في تبصرة الحكام أمرًا سادسًا هو منع الفساد. انظر جـ٢ ص ١٠٦. وفي حماية هذه الأمور بتقرير عقوبات للإخلال بها، انظر بحثنا عن التعزير في الفقه الجنائي الإسلامي، مجلة إدارة قضايا الحكومة القاهرة، العدد الثاني، السنة ٢٣ (١٩٧٩). وكتابنا: في أصول النظام الجنائي الإسلامي، ط٣، دار نهضة مصر، القاهرة ٢٠٠٦.

(٢) الإسلام عقيدة وشريعة، ص ٥١٠، من طبعة القاهرة. ١٩٦٤.

منوط بالمصلحة» و«كل تصرف تقاعد على تحصيل مقصوده فهو باطل[1]. وأحكام هذه القواعد العامة مقدمة على غيرها ولذلك بين الفقهاء أن المقصود بكمال الدين وتمامه ليس «تحصيل الجزئيات بالفعل، فالجزئيات لا نهاية لها، فلا تنحصر بمرسوم. وقد نص العلماء على هذا المعنى. فإنما المراد الكمال بحسب ما يحتاج إليه من القواعد الكلية التي يجرى عليها ما لا نهاية له من النوازل»[2].

والأصل الثاني في هذا الموضوع، هو ما يقرره الفقهاء من أنه يجوز لولاة الأمور من المسلمين أن يتخذوا من القرارات ويضعوا من النظم ما يحقق مصالح الناس والعدل بينهم ويدخل ذلك تحت ما سماه الفقهاء (السياسة الشرعية). وأساس إقرار هذه السلطة للحكام فيما يعبر عنه ابن قيم الجوزية هو «أن الله أرسل رسله وأنزل كتبه ليقوم الناس بالقسط وهو العدل الذي قامت به السموات والأرض فإذا ظهرت أمارات العدل أو أسفر وجهه بأي طريق كان: فثم شرع الله ودينه». ويقول بعد ذلك بقليل «فأي طريق استخرج بها العدل والقسط فهي من الدين ليست مخالفة له»[3]. وقد صاغ الفقهاء هذا الأصل بقولهم «إن من مبادئ الشريعة التوسعة على الحكام في الأحكام السياسية»[4].

ومن هنا جاز لولاة الأمور بل وللمسلمين بوجه عام ـ أن يقتبسوا ما هو صالح نافع من أي مكان وأن يأخذوا بأفضل الوسائل والسبل التي تؤدي إلى تحقيق مصالح المسلمين. وسواء في ذلك أكانت تلك الوسائل التي يأخذ بها المسلمون من ابتكارهم لمواجهة ضرورات تطور المجتمع وحاجاته، أم كان قد سبق إليها غير

---

(١) يراجع في هذه القواعد وغيرها. الأشباه والنظائر، للسيوطي، والأشباه والنظائر لابن نجيم الحنفي، وكتاب قواعد الأحكام، لعز الدين بن عبد السلام. والجزء الثاني من المدخل الفقهي العام للأستاذ الشيخ مصطفى الزرقا، ط دمشق ١٩٦٥، حيث جمع أهم قواعد المذهب الحنفي وبعض قواعد غيره من المذاهب وشرحها شرحًا وافيًا.

(٢) الشاطبي، الاعتصام، جـ٢ ص ٣٠٤ـ٣٠٥ط. (دون تاريخ).

(٣) الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، ص١٤ ـ١٦ من طبعة القاهرة ١٩٥٣، وقد زاد هذا المعنى تفصيلا في كتابه أعلام الموقعين، جـ٤ ص ٣٧٢ـ٣٧٩، من طبعة القاهرة ١٩٦٨.

(٤) نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم، للأستاذ الشيخ محمد الخضر حسين ص ١٧٧.

المسلمين من الأمم والشعوب وتبين ملاءمتها كذلك لتحقيق مصالح المسلمين أو حل مشكلات حياتهم. على أننا ينبغي أن نتنبه دائمًا - في هذا الخصوص - إلى الفرق بين الأخذ بحل عملي لمشكلة ما، وبين الأخذ بالأسس الفكرية أو العقائدية التي قد يكون الحل مبنيا عليها. فإذا كان الأول جائزًا، فإن الثاني غير جائز. وبعبارة أخرى فإننا لا نخالف الأحكام الشرعية الإسلامية ما دام أخذنا عن غير المسلمين «مقتصرًا على الحل دون العقيدة وما دام الحل محوطًا بمفهوم الإسلام.. وما دام الحل لا يعارض نصا صريحًا في الشريعة»(١).

٥٧ - المصلحة العامة بين الدولة الإسلامية والدول العلمانية:

وقد يثير التحديد المتقدم لغاية الحكومة في الدولة الإسلامية، باعتبار تحقيق مصالح المحكومين إحدى شعبتي الغاية التي تهدف إليها الحكومة في الدولة الإسلامية - قد يثير هذا التحديد - نوعًا من التساؤل حول مدى اتفاق هذه الغاية مع الغاية التي تتوخاها الدول العلمانية المعاصرة.

والواقع أن الهدف الأساسي لهذا النوع من الدول هو تحقيق ما يسمى بالصالح العام Public Interest ويختلف مضمون الصالح العام من دولة إلى أخرى حسب الفلسفة التي تعتنقها الدولة في المجال السياسي. والأفكار الاجتماعية والاقتصادية السائدة فيها.

وتتميز فكرة الصالح العام في الدولة العلمانية - بوجه عام - بأمرين أولهما: أنه زمني أو دنيوي بحت Temparal ومن ثم فلا دخل لأي عنصر ديني أو روحي في تحديد فكرة الصالح العام.

والأمر الثاني: أن مضمون فكرة الصالح العام يحدد من خلال الحياة

---

(١) حسن العشماوي، الفرد العربى ومشكلة الحكم، بيروت ١٩٧٠، ص ١٢٤ - ١٢٥ وقارب فيما تقدم جميعه: د. صلاح الدين دبوس، الخليفة: توليته وعزله، رسالة دكتوراه، إسكندرية ١٩٧٢، ص ٦٧ - ٧٢.

الاجتماعية والسياسية في الدولة. فتتولى القوى السياسية في الدولة تحديد فكرة الصالح العام ومحتواها من خلال الالتزام بآراء الناخبين ومتابعة مؤشرات الرأي العام.

ومن هنا تختلف فكرة الصالح العام في الدولة العلمانية، عن هدف تحقيق مصالح الناس في الدولة الإسلامية. فهذا الهدف ـ من ناحية ـ مبني أساسًا على أن تحقيق هذه المصالح يؤدي إلى إقامة الدين وهو الشق الأول من الغاية التي تهدف إليها الحكومة الإسلامية. ومصالح الناس في الدولة الإسلامية ـ من ناحية أخرى ـ لا تحددها محض رغبة بعض القوى السياسية في الدولة ولا أهواء جماهير الناخبين أو آرائهم، وإنما هي سابقة على وجود الجماعة أو الدولة الإسلامية ذاتها، ولازمة لها بحيث تفقد هذه الدولة مبرر وجودها إذا تخلت عن غايتها أو تنكرت لها[1]. ومصدر تقرير «غاية الدولة الإسلامية» هو القواعد الواردة في القرآن والسنة أو المستنبطة منهما، وهي قواعد أعلى في قوتها الإلزامية من أية قواعد تضعها الجماعة لنفسها.

ومن هنا يبدو أيضًا الفارق بين دور الغاية في الدولة الإسلامية، ودورها في الدولة العلمانية. فالغاية في الدول الإسلامية تمثل ركنًا أساسيا، قد يكون أهم الأركان التي تستند إليها الحكومة في هذه الدولة. وهي في مضمونها من ثوابت نظام الحكم الإسلامي وإن تغيرت تفاصيل الوسائل التي تضمن تحقيقها. وتفقد هذه الحكومة وصف الشرعية بمجرد تخليها عن تلك الغاية. أما في الدولة العلمانية فإن دور الغاية يقتصر على اعتبارها أحد موجهات سياسية الحكومة في الداخل والخارج وهي قابلة في مضمونها ووسائلها معًا للتغيّر بحسب إرادة الشعب أو المجلس النيابي أو الجماعة الحاكمة. وبتعبير آخر فإن الغاية في الدولة الإسلامية شرط قانوني لشرعية الحكومة القائمة فيها، بينما هي في الدولة العلمانية مجرد عنصر سياسي من عناصر توجيه الحكومة.

---

(١) انظر فيما تقدم: الدكتور صلاح الدين دبوس، الخليفة، المرجع السابق ص ٦٤ ـ ٦٥ و ٧٣ ـ ٧٤.

٥٨ ـ «الغاية» في الدولة الإسلامية شرط ابتداء وشرط بقاء:

ومما يجدر ذكره أن الغاية في نظام الحكومة الإسلامية شرط لقيام هذه الحكومة (أي لتوليها السلطة) ـ أو بتعبير الفقه الإسلامي شرط ابتداء ـ وهي كذلك شرط لدوام استحقاق الحكومة في الدولة الإسلامية وصف الشرعية ـ أو بتعبير الفقه الإسلامي شرط بقاء ـ فإذا خرجت الحكومة على مقتضى هذا الشرط (إقامة الدين وتحقيق مصالح المحكومين) انقضت ولايتها، ولم تجب على الناس لها حقوق الطاعة والنصرة والنصيحة، وإذا قامت حكومة ـ تحت ظرف من الظروف ـ غير ملتزمة بتحقيق هذه الغاية، فهي حكومة غير شرعية لا يجب على المسلمين طاعتها[١]. والالتزام بتحقيق الغاية من وجود الحكومة في الدولة الإسلامية هو الحد الأدنى اللازم لوجوب طاعة هذه الحكومة. وهذا الالتزام وحده كاف في إيجاب طاعة المحكومين لها، وسواء بعد ذلك أوسعها أن تؤدي ما التزمت به، أم حالت بينها وبين تحقيقه عوامل خارجة عن إرادتها، أو ضرورات كان عليها مراعاتها والخضوع لها. ويمكننا أن نمثل لذلك بانشغال الدولة في حروب خارجية، أو فتنة داخلية يكون في عدم التصدي لها إضرار بكيان الدولة ذاته، أو بالمصالح الحيوية لسكانها. فعدم السعي في مثل هذه الحالات إلى تحقيق الغاية بشقيها المتقدم ذكرهما يعدّ مما تبيحه القواعد الشرعية العامة وخاصة قاعدتا «الضرورات تبيح المحظورات» و«دفع المفسدة مقدم على جلب المنفعة»[٢].

---

(١) قارن: الماوردي، الأحكام السلطانية، ص ١٧.

(٢) في مراعاة هذه القواعد وتطبيقاتها، راجع: عز الدين بن عبد السلام، قواعد الأحكام، جـ٢ ص٥ وما بعدها، وابن نجيم الأشباه والنظائر، ص ٩٠ ـ ٩١.

الفصل الرابع

في القيم السياسية الإسلامية

٥٩ ـ تمهيد:

جاء القرآن الكريم ـ مصدر أحكام الإسلام الأول ـ في المجال السياسى، أو في مجال الشؤون الدستورية، ببعض المبادئ العامة الأساسية التي لا يمكن إهمالها في أي نظام حكم صالح، وتركت التفاصيل والجزئيات دون إشارة إليها في الكتاب الكريم، حتى تستطيع الأمة المسلمة أن تصوغ دقائقها وفقًا لمقتضيات الزمان والمكان في كل زمان ومكان.

وقد كان ذلك ـ أيضًا ـ هو الشأن في السنة النبوية. فإن الرسول ﷺ إن يكن ـ بلا شك ـ قد طبق هذه المبادئ العامة الأساسية في نظام الحكم، فإنه طبقها بما يلائم أحوال دولته في المدينة ومتطلبات العصر الذي وجدت فيه هذه الدولة. وإلى جانب التطبيق نجد في خصوص كل مبدأ من هذه المبادئ الدستورية ـ أو كل قيمة إسلامية متعلقة بالنظام السياسي ـ نصوص بعض الأحاديث النبوية التي تماثل ـ في عمومها وشمولها ـ آيات القرآن الكريم في هذا الشأن. ومن هذه الآيات القرآنية وتلك الأحاديث النبوية تستمد المبادئ الدستورية في الإسلام، أو القيم السياسية الإسلامية، قوتها القانونية أو الإلزامية. ذلك أن القرآن الكريم والسنة التشريعية هما المصدران الأساسيان لجميع أحكام الإسلام في جميع مجالات الحياة. ومن ثم فإن ما ورد فيهما من أحكام يعتبر واجب الاتباع في الدولة الإسلامية، أي ملزمًا للمسلمين.

٦٠ ـ التزام القيم الإسلامية حق للأمة وواجب عليها:

وتعتبر هذه الأحكام العامة أو المبادئ الأساسية «قيما» عليا ذات أثر كبير في صياغة التصور الإسلامي للدولة ووظيفتها وخصائص نظام الحكم فيها. وانطلاقًا من هذه «القيم»، وتأسيسًا عليها تبنى التفاصيل والجزئيات ـ التي قد لا يمكن حصرها ـ في نظام هذه الدولة وفي اختصاصات السلطات فيها، وفي قيود مباشرة هذه الاختصاصات. وإلى هذه «القيم» يحتكم الحكام والمحكومون عند الاختلاف بينهم، وعلى هدى توجيهاتها يؤدى الجميع في الدولة الإسلامية واجباتهم وينالون حقوقهم.

وبقدر ما يعتبر «حقّا» للأمة المسلمة أن تطالب حكامها باحترام هذه المبادئ الدستورية، أو القيم السياسية، وبالنزول على حكمها في سياستهم للدولة. فإنه يعتبر كذلك «واجبًا» على هذه الأمة ـ عليها جميعًا، وعلى كل فرد مستطيع فيها بذاته ـ أن تستمسك بهذه المبادئ وتطلب الاستمساك بها والاحتكام إليها. والمصدر التشريعي لهذا الوجوب، هو الآيات والأحاديث التي توجب على المسلمين الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فإن هذا الواجب ـ في الواقع ـ يعتبر من جهة أصلا جامعًا لكل مبادئ الخير والحق التي جاء بها الإسلام. ويعتبر من جهة أخرى مصدرًا لإيجاب العمل بهذه المبادئ والاستمساك بها بل وفرضها ـ بالقوة إذا لزم الأمر ـ داخل الجماعة أو الدولة المسلمة ولذلك قال الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ: «من رأى منكم منكرًا فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان»[1].

وإذا كنا لا نستطيع أن نَعُدَّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ـ في ذاته ـ مبدأ من المبادئ الدستورية الإسلامية، ذلك أن مضمونه ونطاق تطبيقه يتسعان ليشملا في عموم ملحوظ كل نواحي الحياة الإسلامية، فإنه لا يسعنا ـ كذلك ـ أن نغفل صلته

---

(١) رواه الإمام مسلم في صحيحه عن أبي سعيد الخدري، جـ ٢ ص ٢٢ ـ ٢٥، من طبعة القاهرة مع شرح النووي.

بهذه المبادئ الدستورية أو القيم السياسية التي نحن بصدد الحديث عنها. ويكفينا هنا أن نشير إلى أن القرآن الكريم قد جعله وصفًا لازمًا للمؤمنين وعدهم عليه بنصر الله وجعل فعلهم إياه نصرًا لله تعالى فقال: ﴿وَلَوْلا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيراً وَلَيَنصُرَنَّ اللَّهُ مَن يَنصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ ﴿٤٠﴾ الَّذِينَ إِن مَّكَّنَّاهُمْ فِي الأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنكَرِ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الأُمُورِ﴾ [الحج: ٤٠ - ٤١](١). ولذلك فسوف نجعل المبحث الأول من هذا الفصل في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ونخصص المبحث الثاني لدراسة أهم المبادئ الدستورية التي جاء الإسلام مقررًا لها - في القرآن الكريم والسنة التشريعية - والتى نرى أن نقتصر منها - في هذه الدراسة - على الشورى والعدل والحرية والمساواة ووجوب الطاعة ومدى جواز مساءلة الحاكم أو رئيس الدولة(٢). ونقدم بين يدي ذلك بإيضاح رأينا في مسألتين، أولاهما: ضرورة التفرقة بين الأحكام الملزمة والحلول الوقتية غير الملزمة في كل دراسة تتصل بالنظام السياسي الإسلامي بوجه خاص وبالنظم الإسلامية بوجه عام. وثانيهما: مدى تأثير مخالفة القيم الإسلامية على إلزامها.

---

(١) من شاء تفصيلا فليرجع إلى أي كتاب من كتب التفسير التي تعنى بآيات الأحكام عند الكلام عن الآية رقم ١٠٤ من سورة آل عمران ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَأُوْلَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ وفي كتاب إحياء علوم الدين للإمام الغزالي فصل قيم عن هذا الموضوع جـ٢ ص٢٦٩ - ٣١٢ (من طبعة القاهرة، دون تاريخ).

(٢) يختلف العلماء المعاصرون في تعداد هذه المبادئ الدستورية، فيقتصر بعضهم على بعض هذه المبادئ التي ذكرنا. ويضيف البعض الآخر مبادئ أخرى كالطاعة وتولية الأكفاء والصدع بالحق. والواقع أن ثمة اتفاقًا - بين الجميع - على تقرير جميع هذه المبادئ في شريعة الإسلام وفقهه، وإنما يختلف الرأي - فيما نرى - في تحديد «الأهم» الذي يرى كل باحث معالجته في بحثه. وبعبارة أخرى فإنه لا خلاف حول تقرير هذه المبادئ جميعًا، ولا حول اتصالها بالحياة السياسية أو الناحية الدستورية (كما يرى مثلا أستاذنا الدكتور عبد الحميد متولي) وإنما هناك - وهذا أمر طبيعي - اختلاف في التأليف والترتيب فحسب. قارن: مبادئ نظام الحكم في الإسلام، المرجع السابق، ص٢٣٩ - ٢٤٠. وكتاب النظام السياسي في الإسلام للمرحوم الدكتور عبد الكريم عثمان ط دار الإرشاد في بيروت ١٩٦٨ ص٢٧.

٦١ـ الأحكام الملزمة والحلول الوقتية:

ونرى أنه من الواجب أن ننبه هنا ـ قبل التعرض للمبادئ الدستورية تفصيلا ـ إلى أنه من الفوائد التي قد نتبينها خلال هذه الدراسة تلك التفرقة بين ما يعتبر ـ أو يمكن أن يعتبر ـ من التراث السياسي الإسلامي «حُكمًا» ملزمًا للمسلمين في هذا العصر وفى كل عصر. وما يعتبر ـ أو يمكن أن يعتبر ـ «حلاً» روعيت فيه المصلحة الاجتماعية عند تقريره، ومن ثم تنتفي صفة الإلزام عنه.

وهذه التفرقة بين ما يعتبر حكمًا ملزمًا، وما يعتبر حلاً غير ملزم مما يحويه التراث السياسي الإسلامي تفرقة أساسية، في نظرنا، وضرورية لتكوين تصور إسلامي مقبول في العصر الحديث للنظام السياسي الذي يمكن أن يطبق في دولة إسلامية. فهذا التراث السياسي الإسلامي يتكون من أحكام منصوص عليها في القرآن الكريم، وأحكام منصوص عليها في السنة النبوية، وأحكام وصل إليها المسلمون باجتهادهم في العصور المختلفة. وهذه الأحكام الأخيرة واءم فيها المسلمون ـ أو حاولوا المواءمة ـ بين «النصوص» التي جاءت في القرآن أو في سنة الرسول التشريعية، وبين حاجات عصرهم وضروراته على نحو تحققت معه لهذه الأحكام صفة «الحلول» لمشاكل عملية واجهت المسلمين آنئذ. والأحكام التي وردت في السنة النبوية تتضمن القسمين معًا. فبعضها أحكام تشريعية ملزمة للمسلمين في جميع العصور، وهذه ـ في الغالب ـ تمثل قواعد عامة يجب العمل بها في الدولة الإسلامية دون نظر إلى الزمان أو المكان الذي تقوم فيه هذه الدولة. وبعضها يعتبر «حلولاً» واجه بها الرسول ﷺ حاجات دولته ـ وهو حاكمها ـ في زمنه[1].

---

(١) انظر في تفصيل هذا المعنى من الناحية الأصولية: أستاذنا الشيخ محمد مصطفى شلبي، أصول الفقه، بيروت ١٩٧٤ ص ١١٢ ـ ١١٣ وبحثنا: السنة التشريعية وغير التشريعية وهو منشور في المسلم المعاصر عدد أكتوبر ١٩٧٤ ص ٢٩ ـ ٤٩، ثم نشرته دار نهضة مصر، مع بحوث أخرى في سلسلة: (في التنوير الإسلامي) رقم ٥٦، القاهرة ٢٠٠١. وقد تعرض لهذه التفرقة في خصوص الشؤون الدستورية أستاذنا الدكتور عبد الحميد متولي في كتاب «مبادئ نظام الحكم في الإسلام» في طبعته ١٩٦٦، ١٩٧٤.

ويجب علينا حين نبحث عن المبادئ أو القيم السياسية الإسلامية أن تكون هذه التفرقة واضحة أمامنا وعلى أساس من هذه التفرقة بين «الأحكام» و «الحلول» يمكننا أن نتبين مدى المرونة التي اتسمت بها الأحكام الشرعية المتعلقة بالنظام السياسي. تلك المرونة التي تعتبر - بحق - ميزة من مزايا التشريع الإسلامي في كل نواحيه وعلى الأخص في نطاق الأحكام الدستورية أو المتعلقة بالنظام السياسي.

٦١ - (مكرر) مدى إلزام القيم السياسية الإسلامية:

ومما يتصل بدراسة القيم السياسية الإسلامية، دراسة مدى استمرار الالتزام بها على امتداد التاريخ السياسي للدولة الإسلامية. ومما لا مناص من التسليم به أن بعض عهود الحكم الإسلامي قد شهدت انحرافات تفاوتت كثرة وقلة وخطورة وتفاهة عن بعض القيم السياسية الإسلامية. غير أن هذه الانحرافات لم تصب هذه القيم في شيء من مضمونها ولا من إحساس المجتمع الإسلامي بها ولا من التعبير المستمر في مدونات الفقه وكتب الفقهاء عن ضرورة الالتزام بها.

وسلوك المخالفين لهذه القيم - كلها أو بعضها - لا يدين إلا أصحابه. وهذا السلوك غير المتفق مع قيم الإسلام يحسب على مرتكبيه، وقد حسب تاريخيا عليهم. ولكنه لا يؤدي بنا إلى التشكيك في تلك القيم، أو الشك في مدى الاعتراف بها. ذلك أنها قد عاشت - كما يقول المفكر المغربي الأستاذ محمد علال سيناصر - في وجدان الجماعة وعمل الفقهاء منذ صدر الإسلام إلى يوم الناس هذا[١].

والنداء الذي يتكرر كل يوم على لسان الفقهاء والدعاة والعلماء بضرورة العودة إلى الإسلام لا يعني سوى العودة إلى قيم الإسلام ونصوص أصوله الخالدة، لا إلى عهد من عهود الإسلام دون سواه. فتلك العهود - جميعا - واقع تاريخي مضى ولا يمكن لماضٍ أن يعود، ولا أن يعود إليه أحد.

---

(١) انظر دراسة قدمها الأستاذ سيناصر إلى ندوة اليونسكو عن الرؤية السياسية والأخلاقية في الإسلام، مقر منظمة اليونسكو، ٧ - ١١ ديسمبر ١٩٨٢.

والذين يصورون الداعين إلى سيادة الإسلام وعلوّ شريعته والالتزام بأحكامه على أنهم ينادون برجوع إلى الماضي وعودة إلى زمان كانت له أوضاعه الخاصة التي لاتتلاءم - ضرورة - مع أوضاع زماننا، هؤلاء، يُغفلون أو يجهلون حقيقة تلك الدعوة وجوهرها.

وإنه لمن أوجب الواجبات على الداعين إلى سيادة شريعة الإسلام والاحتكام إليها أن يبينوا هذا المعنى ويفصلوا القول فيه، وفيما ينبني عليه من أحكام، فذلك أنفع لدعوتهم، وأدعى إلى قبول الناس لها، وتفهمهم أبعادها من مجرد إطلاق شعارات عاطفية وحماسية تستثير الطاقات ولكنها لا تقدم حلولاً نافعة، ولا تقنع عقولاً مترددة أو رافضة.

المبحث الأول

في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

٦٢ ـ تقسيم:

يتضمن هذا المبحث دراسة معنى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وأدلة وجوبه من القرآن والسنة والإجماع. ونمهد لذلك ببيان منزلة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في تنظيم الحرية في الشريعة الإسلامية.

ثم نبين شروط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فيما يتصل بالأمر أو النهي وفيما يتصل بشخص القائم به. ونعرض كذلك لبيان الأشخاص الذين يجب عليهم، وما إذا كان فرض عين أو فرض كفاية، والمراتب التي يمارس بها الأمر والنهي.

٦٣ ـ تمهيد:

فتحت شريعة الإسلام للناس آفاق حرية الفكر والرأي، ومنحتهم الحق في إبداء الرأي أيّا كان موضوعه ما لم يكن كفراً بالله أو طعنا في الدين. فيحجر على صاحبه ويعاقب على إبدائه باعتباره مخالفًا للنظام العام في الدولة الإسلامية. وسوف يتبين القارئ صحة ذلك في أثناء دراستنا للحرية السياسية في الدولة الإسلامية.

وقد كان منهج الإسلام هذا، جديداً على الناس يوم نزلت هذه الشريعة، يخالف ما ألفوه وركنوا إليه من تقليد السابقين واقتفاء آثارهم كما سبق البيان.

ولم يقف الأمر في شريعة الإسلام عند هذا الحد فحسب، بل لقد جعلت

قواعدها لحرية الفكر والرأي شقًا ثانيًا ـ غير شق الإباحة ـ هو إيجاب إظهار الحق في كل أمر له تعلق بأحكام الشريعة والأمر به، ومحاربة الباطل والنهي عنه.

ولم تُسْبَق الشريعة الإسلامية بجعل الأمر بالحق والنهي عن الباطل واجبًا على المكلفين، بل ولم يصل بحرية الرأي إلى هذه المرتبة تشريع مما يتحاكم إليه الناس حتى اليوم.

فغاية ما جاءت به التشريعات الوضعية أو جعلت حرية الرأي حقًا للأفراد دون أن ترفعها إلى مرتبة الواجب التي رفعتها إليها شريعة الإسلام بتقريرها وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على المسلمين جميعًا في كل ما يتعلق بأحكام شريعتهم سواء أكان من المسائل الخاصة التي تهم بعض الأفراد دون بعض، أم كان من الأمور العامة التي تهم الأمة جميعًا في كل المجالات التي تشملها حياتها، سياسية كانت أم اجتماعية أم اقتصادية أم عسكرية أم علمية إلى آخر ما يتصور من أمور تتعلق بالحياة العامة للأمة.

والحرية التي تقررها القوانين الوضعية كثيرًا ما يعوقها من أنواع العوائق الفعلية أو القانونية ما يجعل نصوصها بغير قيمة عند التطبيق واستعمالها محالا أو قريبًا من المحال.

أما الحريات التي قررها الإسلام فليس من مانع ـ في تشريعه أو سلوك الراشدين ممن حكموا به ـ يقف دون استعمالها، وكذلك استعملت بلا عوائق ـ أحيانًا ـ وبتحمل تبعة استعمالها ولو بلغت حد الاستشهاد في سبيل الله ـ أحيانًا أخرى ـ طوال أربعة عشر قرنا من حياة الإسلام.

٦٤ ـ معنى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

المعروف هو كل ما ينبغي فعله أو قوله طبقًا لنصوص الشريعة الإسلامية سواء أكان النص عليه قد ورد صراحة، أم مأخوذًا من روح النصوص الشرعية وفحواها.

فالتخلق بالأخلاق الفاضلة والعفو عمن ظلم، وصلة الرحم، وإيثار الآخرة على الدنيا، والإحسان إلى الفقراء، وإقامة دور العلم والسعي لنشره، والعدل في القضاء بين الخصوم، والجهاد في سبيل الله والتبرع للمجاهدين، والدعوة إلى الشورى في الحكم، والخضوع لرأي الجماعة وتنفيذ إرادتها، وصرف الأموال العامة في مصارفها، وتولية الأمناء الأكفاء وتحكيم شرع الله في ذلك كله يدخل في المعروف الذي ينبغى فعله.

وكل ضد لما قدمنا ذكره، هو من المنكر الذي ينبغي تركه، ومن ثم فالمنكر هو كل فعل أو قول لا ينبغي فعله أو قوله طبقًا لنصوص الشريعة على النحو الذي تقدم.

ويُعرِّف الإمام الغزالي المنكر بأنه «كل محذور الوقوع في الشرع»[1] وذلك باعتبار محذور الوقوع شاملا لكل منكر ولو لم يكن هذا المنكر من المعاصي شرعًا. إذ فعل المجنون والصبي غير المميز لأمر حرمته الشريعة لا يعد معصية لعدم تكليف أيهما، ولكنه يجب النهي عنه باعتباره منكراً فلفظ المنكر أعم من لفظ المعصية عند الإمام الغزالي، بل عند جمهرة الفقهاء.

على أن بعض الفقهاء يُعرِّف الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بأنه «الأمر بواجبات الشرع والنهي عن محرماته»[2] وهذا في حق الآحاد فلا يلزمهم الأمر والنهي إلا في الواجب والمحرم فحسب. أما من كلفه الإمام أو الحاكم أن يقوم بواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وهو المسمى «بالمحتسب» فله ـ عند صاحب هذا الرأي ـ أن يأمر وينهى فيما دون الواجب والحرام من الأقوال والأفعال.

ولفقهاء الشيعة الإمامية تعريف للمعروف والمنكر هو قولهم «المعروف كل فعل حسن اختص بوصف زائد على حسنه إذا عرف ذلك فاعله أو دل عليه،

---

(١) إحياء علوم الدين جـ ٢ ص ٢٨٥.

(٢) ابن حجر الهيثمى الشافعي، الزواجر عن اقتراف الكبائر، جـ٢ ص ١٥٩ ط القاهرة سنة ١٩٥٠م.

والمنكر كل فعل قبيح عرف قبحه فاعله أو دل عليه»(١) والذي يبدو أن المقصود بعبارة «اختص بوصف زائد على حسنه» كون الفعل مما ينبغي عمله طبقًا للشريعة الإسلامية، وسكتوا عن مثلها في القبيح لأن القبيح كله ينبغي تركه طبقًا لهذه الشريعة.

مما تقدم يتبين أن الأمر بالمعروف هو الأمر بكل ما ينبغي فعله أو قوله طبقًا لشريعة الإسلام، والنهي عن المنكر هو النهي عن كل ما ينبغي اجتنابه من قول أو فعل في هذه الشريعة(٢).

وإذا تمهد هذا فإننا ننتقل إلى بيان أدلة وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وشروطه، وصفته، ومراتبه.

٦٥ ـ أدلة وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

يستدل على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بالقرآن، الذي تدل كثير من آياته على هذا الوجوب، والسنة فقد روى أصحاب الحديث عن رسول الله ﷺ جمعًا من الأحاديث تفيده، والإجماع فلم يخالف من علماء الأمة ـ على اختلاف مذاهبهم وفرقهم ـ أحد في وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

وقد ذهب بعض العلماء إلى أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يجب عقلاً لا شرعًا وأن النصوص الواردة في القرآن والسنة والمثبتة لوجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إنما هي مرشدة إلى حكم العقل ومؤكدة له وليست بمنشئة لحكم جديد. ومن هؤلاء فريق من علماء الشيعة الإمامية(٣). وبعض أهل السنة كالإمام

---

(١) المحقق الحلي، شرائع الإسلام جـ ١ ص ١٥٩ ط بيروت.

(٢) انظر دراسة تفصيلية للعلاقة بين الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وبين الحسبة، ولتعريف كل من المعروف والمنكر وحكم تارك الأول وفاعل الثاني في مؤلف صديقنا الدكتور محمد كمال إمام: أصول الحسبة في الإسلام، دار الهداية، القاهرة ١٩٨٦ ص ٧٧ ـ ٩٤.

(٣) راجع فقه الإمام جعفر الصادق ـ عرض وترتيب محمد جواد مغنية من علماء الشيعة الإمامية المعاصرين جـ ٢ ص ٢٨١ وما بعدها من طبعة بيروت سنة ١٩٦٥م.

الغزالي الذي قدم، في الاستدلال على وجوبه الإجماع والعقل، على النصوص من القرآن والسنة بعبارة تفيد أخذه بمثل رأي هؤلاء العلماء. فنجده في إحيائه يقول: ويدل على ذلك - أي على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر - بعد إجماع الأمة عليه وإشارات العقول السليمة إليه الآيات والأخبار والآثار[1].

وقد نسب الإمام النووي في شرحه على صحيح مسلم إلى المعتزلة قولهم بوجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عقلاً: فقال: «ووجوبه بالشرع لا بالعقل خلافًا للمعتزلة»[2] وهذا غير صحيح فالمعتزلة لا يقولون بوجوب ذلك عقلاً وإنما الراجح في مذاهبهم أو - بتعبير أحد كبار مؤلفيهم - «الصحيح في المذهب قول أبي هاشم إن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يعلم شرعًا لا عقلاً» وهم يجعلون الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر خامس أصول العقيدة الإسلامية عندهم وهي التي لا يتم الإيمان إلا بالاعتقاد بها[3]. وقد بينا عند عرض آراء المعتزلة السياسية علاقة هذا الأصل بنظريتهم السياسية[4].

فالتحقيق إذن - كما يتبين مما سبق - أن وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ثبت بالشرع لا بالعقل، وهذا ما يكاد أن يكون قد اتفق عليه علماء المسلمين.

ولذلك نبين فيما يلي ما يدل على ذلك من القرآن ثم من السنة ثم نتكلم في الإجماع على هذا الوجوب. وإلى موضع الكلام عن الإجماع نرجئ ملاحظة عن ترتيب بعض الفقهاء للأدلة التي يوردونها في معرض الاستدلال على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر حيث يقدمون الإجماع على غيره من الأدلة مخالفين بذلك الترتيب المتفق عليه لمصادر الأحكام الشرعية.

---

(١) إحياء علوم الدين جـ ٢ ص ٢٦٩.

(٢) شرح النووي على صحيح مسلم جـ٢ ص ٢٢ وما بعدها.

(٣) شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار بن أحمد - تحقيق الدكتور عبد الكريم عثمان ص ٧٤٢؛ وأبو هاشم الذي يحكي قوله القاضي عبد الجبار هو عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبائي أبو الشيخ علي الجبائي المتوفى سنة ٣٠٣هـ وكلاهما من أكبر رجال الاعتزال، انظر ص١٣ من مقدمة د. عبد الكريم عثمان لكتاب القاضي عبد الجبار.

(٤) انظر ما تقدم في الفصل الثاني من هذا الكتاب عن فرقة المعتزلة وآرائها السياسية.

٦٦ ـ دلالة القرآن الكريم على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

من الآيات القرآنية التي تدل وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر قول الله تعالى: ﴿ وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ (١٠٤) ﴾ [آل عمران: ١٠٤]. ففي هذه الآية أمر صريح بوجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وذلك بلفظ «ولتكن» وهو أمر يقتضي الوجوب.

وقوله تعالى: ﴿ كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ ﴾ [آل عمران: ١١٠]. ويربط القرآن الكريم في هذه الآية خيرية الأمة بأمرها بالمعروف ونهيها عن المنكر وإيمانها بالله، والإيمان بالله أول واجبات المسلم ـ بل الإنسان ـ ولا يقرن به إلا ما كان مثله في المرتبة ـ أعني مرتبة الوجوب.

ومن هذه الآيات قوله سبحانه بعد أن ذم أهل الكتاب بكفرهم وعصيانهم ﴿ لَيْسُوا سَوَاءً مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَائِمَةٌ يَتْلُونَ آيَاتِ اللَّهِ آنَاءَ اللَّيْلِ وَهُمْ يَسْجُدُونَ (١١٣) يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَيُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَأُولَئِكَ مِنَ الصَّالِحِينَ (١١٤) ﴾ [آل عمران: ١١٣، ١١٤]. فلم يشهد الله سبحانه وتعالى لبعض أهل الكتاب بالصلاح بمجرد الإيمان به ـ عز وجل ـ وتلاوة آياته وأداء العبادات التي فرضها عليهم والتي تشير الآية إليها بقولها ﴿ وَهُمْ يَسْجُدُونَ ﴾ إنما شهد لهم سبحانه وتعالى بالصلاح إذ كانوا يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر. فليس من الصالحين من لا يفعل ذلك مع قدرته عليه وانعدام الموانع عن القيام به.

ويقول الله تعالى ﴿ لا خَيْرَ فِي كَثِيرٍ مِّن نَّجْوَاهُمْ إِلاَّ مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ أَوْ إِصْلاحٍ بَيْنَ النَّاسِ وَمَن يَفْعَلْ ذَلِكَ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ فَسَوْفَ نُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا ﴾ [النساء: ١١٤].

فتناجي الناس وهو كلامهم وأسمارهم أكثره لا خير فيه إذ يخلو من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فالإصلاح بين الناس فيه نهي عن منكر هو التخاصم

والتنازع، والأمر بالصدقات فيه نهى عن منكر هو كنز الأموال وترك الفقراء يزدادون فقرًا بينما يزداد الأغنياء غنى. فكل حديث يدور بين الناس في مجتمعاتهم ومنتدياتهم ولا يتضمن أمرًا بالمعروف ونهيًا عن المنكر هو من اللغو الذي لا فائدة فيه. وعلى الضد من ذلك، كل حديث تضمن أمرًا بمعروف أو نهيًا عن منكر هو من الخير الذي يثيب الله تعالى المرء عليه ما دام خالصًا لوجهه.

وبعد أن بين الله تعالى في سورة المائدة جانبًا من لؤم اليهود وكفرهم وسوئهم قال سبحانه: ﴿**لَوْلَا يَنْهَاهُمُ الرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَحْبَارُ عَن قَوْلِهِمُ الْإِثْمَ وَأَكْلِهِمُ السُّحْتَ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَصْنَعُونَ ﴿٦٣﴾**﴾ [المائدة: ٦٣]. فالله سبحانه يذم علماءهم لتركهم النهي عن المنكر وليس ذلك خاصًا بهم بل متى فعلته أمة استوجبت ذم الله تعالى لها وعقابه إياها. وقد كان عدم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر سببًا في استحقاق بني إسرائيل لعنة الله. بقوله تعالى: ﴿**لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِن بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَىٰ لِسَانِ دَاوُودَ وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ ذَٰلِكَ بِمَا عَصَوا وَّكَانُوا يَعْتَدُونَ ﴿٧٨﴾ كَانُوا لَا يَتَنَاهَوْنَ عَن مُّنكَرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ ﴿٧٩﴾**﴾ [المائدة: ٧٨، ٧٩][1].

ويصف الله سبحانه وتعالى رسوله ﷺ بأنه ﴿**يَأْمُرُهُم بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنكَرِ**﴾ [الأعراف: ١٥٧]. ووظيفة الرسول هي البلاغ والبيان، ومن بعده يجب على العلماء في كل عصر ومكان أن يجددوا هذا البلاغ وهذا البيان وإلا كان شأنهم شأن علماء أهل الكتاب الذين ذمهم الله فيما ذكرنا من الآيات ـ وفيما لم نذكره ـ إذ تركوا الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

وحين تصف الآيات في سورة التوبة المنافقين بأنهم ﴿**يَأْمُرُونَ بِالْمُنكَرِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمَعْرُوفِ**﴾ [التوبة: ٦٧]. وتَعدُهم لذلك نار جهنم خالدين فيها، ولعنة الله وعذابه، فإنها ـ هذه الآيات ـ لا تَقف عند هذا الوعيد فحسب بل تضيف إليه صفة

---

(١) الآيات الثلاث في هذه الفقرة من سورة المائدة وأرقامها ٦٣ ـ ٧٨ ـ ٧٩. وراجع في استحقاق كل أمة ما استحقه اليهود بظلمهم ـ رسالة تعليل الأحكام لأستاذنا الشيخ محمد مصطفى شلبي، ص١٩.

المؤمنين ﴿يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾ [التوبة: ٧١]. ويعقب القرآن الكريم على ذكر صفة المؤمنين بذكر ثوابهم: ﴿أُوْلَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ (٧١) وَعَدَ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَمَسَاكِنَ طَيِّبَةً فِي جَنَّاتِ عَدْنٍ وَرِضْوَانٌ مِّنَ اللَّهِ أَكْبَرُ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ (٧٢)﴾ [التوبة: ٧١، ٧٢].

ويقول الله سبحانه وتعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ (٩٠)﴾ [النحل: ٩٠]. وفي هذه الآية إجمال لتفصيل كل أمر بالمعروف وكل نهي عن المنكر. إجمال يبين أن الله سبحانه آمر بالمعروف كله وهو لا يخرج عن كونه عدلا أو إحسانًا أو صلة لذي قربى، وناه عن المنكر كله وهو فواحش وبغي. وأمر الله في كتابه بذلك، أمر دائم أبدي يوجب على الأمة التي تؤمن بهذا الكتاب إتيان ما أمر به واجتناب ما نهى عنه. فإن هي امتثلت لأمر الله وأوفت بعهده فقد استوجبت رضوانه ورحمته، وإن نكلت عن أداء واجبها ونقضت مع ربها عهدها فمتاع الدنيا قليل ﴿وَلَتُسْأَلُنَّ عَمَّا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [النحل: ٩٣].

وإذ يعد الله عباده بالنصر عند لقاء العدو، يجعل هذا الوعد مشروطًا بأن يكون هؤلاء العباد ممن يقيمون في الأرض - متى مكنوا منها - أحكام الله وينفذون شريعته. يقول سبحانه في سورة الحج: ﴿وَلَيَنصُرَنَّ اللَّهُ مَن يَنصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ (٤٠) الَّذِينَ إِن مَّكَّنَّاهُمْ فِي الأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنكَرِ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الأُمُورِ﴾ [الحج: ٤٠، ٤١].

تلك طائفة من آيات الكتاب العزيز المثبتة لوجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، آثرنا في اختيارها أن تكون من الآيات المصرحة بذلك. والناظر في كتاب الله يجد كثيرًا من الآيات قد تضمنت هذا المعنى الذي صرحت به النصوص التي أسلفنا ذكرها.

٦٧ـ دلالة السنة:

يروي علماء الحديث طائفة كبيرة من أحاديث الرسول ـ صلوات الله عليه وسلامه ـ في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. استدل بها العلماء على هذه الفريضة، واستندوا إليها في اعتبار إهمال القيام بها إهمالا لواجب ديني يأثم التارك له بتركه. بل لقد عده بعضهم ـ أعني الترك ـ كبيرة من الكبائر التي يتعين على المسلم الاحتراز عن الوقوع فيها ونحسب أن هذا الرأي هو الحق الذي يجب الأخذ به[١].

من هذه الأحاديث ما يرويه الأئمة البخاري ومسلم وابن ماجة والترمذي عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه عن رسول الله ﷺ أنه قال: «من رأى منكم منكراً فاستطاع أن يغيره بيده فليغيره بيده. فإن لم يستطع، فبلسانه. فإن لم يستطع، فبقلبه. وذلك أضعف الإيمان»[٢].

ومنها قوله ﷺ فيما يرويه الإمام مسلم عن تميم الداري رضي الله عنه: «الدين النصيحة قلنا: لمن؟ قال: لله ولكتابه ولأئمة المسلمين وعامتهم» وفي شرح هذا الحديث يقول الإمام النووي بعد أن بين كيف تكون النصيحة لله وكتابه ورسوله وأئمة المسلمين» «وأما نصيحة عامة المسلمين فإرشادهم لمصالحهم في آخرتهم ودنياهم.. وأمرهم بالمعروف ونهيهم عن المنكر»[٣].

ويروي الإمامان البخاري ومسلم عن عبادة بن الصامت رضي الله عنه قوله «بايعنا رسول الله ﷺ على السمع والطاعة في العسر واليسر

---

(١) من العلماء الذين عدوا ذلك كبيرة أبو العباس أحمد بن محمد بن علي بن حجر الهيثمي في الزواجر عن اقتراف الكبائر ص١٥٨ وما بعدها جـ٢. وقد ذكر طائفة من العلماء الذين عدوه كبيرة وفصل أقوالهم في ذلك.

(٢) الحديث في سنن أبي داود برقم ١١٤٠ صحيح ابن ماجة للألباني برقم ١٠٥٣ و ٣٢٤٢، وفي صحيح الترمذي له أيضًا برقم ١٧٦٤ كلهم رووه عن أبي سعيد الخدري، ولفظ الترمذي مختلف قليلاً عما عند أبي داود وابن ماجة.

(٣) ص ٢٩ من شرح النووي على صحيح مسلم جـ ٢ ط المطبعة المصرية بالقاهرة.

والمنشط والمكره. . وعلى أن نقول الحق أينما كنا لا نخشى في الله لومة لائم»[1].

وعن أبي بكر الصديق رضي الله عنه يروي الأئمة أبو داود والترمذي وابن ماجة أنه قال: «يأيها الناس إنكم تقرأون هذه الآيات ﴿**يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنفُسَكُمْ لا يَضُرُّكُم مَّن ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ**﴾ [المائدة: ١٠٥] وإني سمعت رسول الله ﷺ يقول: إن الناس إذا رأوا الظالم فلم يأخذوا على يديه أوشك أن يعمهم الله بعقاب من عنده»[2].

ومما يرويه الإمامان البخاري ومسلم عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه أن رسول الله قال: «إياكم والجلوس في الطرقات ـ قالوا: يا رسول الله ما لنا بد من مجالسنا نتحدث فيها. فقال رسول الله ﷺ: فإذا أبيتم إلا المجلس فأعطوا الطريق حقه. قالوا: وما حقه؟ قال: غض البصر وكف الأذى ورد السلام والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»[3].

ويروي البيهقي في شعب الإيمان بسند حسن أن رسول الله ﷺ قال: «لا ينبغى لامرئ شهد مقامًا فيه حق إلا تكلم به فإنه لم يقدم أجله ولن يحرمه رزقا هو له» ومثله رواه الترمذي وابن ماجة بلفظ «لايمنعن رجلا هيبة الناس أن يقول الحق إذا علمه»[4].

وعن عائشة رضى الله عنها أخرج ابن ماجة في سننه وابن حبان في صحيحه أنها قالت: «دخل النبي ﷺ فعرفت في وجهه أنه حضره شيء فتوضأ وما كلم أحدا فلصقت بالحجرة أستمع ما يقول، فقعد على المنبر فحمد الله وأثنى عليه وقال:

---

(١) صحيح مسلم بشرح النووي جـ١٢ ص٢٢٨ وهو بلفظ البخاري في اللؤلؤ والمرجان لمحمد فؤاد عبد الباقي برقم ١٢٠٧ دون الجملة الأخيرة. وهذه الجملة أخرجها البخاري في صحيحه في باب: كيف يبايع الإمام، جـ٩ ص٩٦ من طبعة كتاب الشعب المصورة.

(٢) عن أبي داود برقم ٤٣٣٨، والترمذي برقم ٣٠٥٧ وابن ماجة (ط بشار عواد معروف) برقم ٤٠٠٥.

(٣) متفق عليه من حديث أبي سعيد الخدري، البخاري برقم ٢٤٦٥، ومسلم برقم ٢١٢١.

(٤) خرّج هذا الحديث زين الدين العراقي في كتابه «المغني عن حمل الأسفار في الأسفار في تخريج ما في الإحياء من أخبار» مطبوع على هامش الإحياء الطبعة السابق ذكرها راجع جـ٢ ص ٢٧١ ـ ٢٧٢.

«يأيها الناس إن الله يقول لكم. مروا بالمعروف وانهوا عن المنكر. قبل أن تدعوا فلا أستجيب لكم وتسألوني فلا أعطيكم وتستنصروني فلا أنصركم». فما زاد عليهم حتى نزل[١].

٦٨- دلالة الإجماع:

أجمعت الأمة الإسلامية في جميع عصورها على وجود الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر استنادًا إلى الأدلة التي قدمنا طرفًا منها. بل لقد ذهب بعض العلماء إلى وجوبه عقلاً وتقدم الكلام في ذلك.

وقد بلغ من اعتبار العلماء لهذا الإجماع أن قدمه بعضهم في الذكر على الآيات القرآنية والأحاديث النبوية في هذا الموضوع، وذكره بعضهم وحده ضاربا صفحا عن غيره من الأدلة.

وبين الذين قدموا الكلام عن هذا الإجماع على الكلام عن باقي الأدلة من النصوص الإمام الغزالي في إحيائه كما ذكرنا ونقلنا عنه سابقًا[٢] وكذلك القاضي عبد الجبار المعتزلي الذي يقول في شرح الأصول الخمسة: والذي يدل على ذلك - يعنى وجوب الأمر بالمعروف - بعد الإجماع[٣].

وممن أعرضوا عن ذكر ما سوى الإجماع من الأدلة مكتفين بالاستدلال به وحده بعض علماء الشيعة الإمامية كالمحقق الحلي في كتابه شرائع الإسلام في الفقه الجعفرى[٤].

ونود أن نشير هنا إلى أن تقدم الإجماع على غيره من الأدلة المأخوذة من القرآن والسنة أو الاكتفاء بذكره دونها، أمر مخالف للترتيب المقرر في علم أصول الفقه لأدلة الأحكام الشرعية. فهذه الأدلة مرتبة ترتيبًا تنازليا من الأقوى إلى

---

(١) بعض هذا في صحيح سنن ابن ماجة للعلامة الألباني برقم ٣٢٣٥.
(٢) راجع الفقرة رقم ٦٥.
(٣) ص٧٤١ ونلاحظ أن القاضي عبد الجبار في موضع آخر من كتابه قد ذكر الإجماع في موضعه الصحيح بعد النصوص ص١٤٢ وما بعدها.
(٤) ص ١٥٩ جـ١ من طبعة بيروت المشار إليها سابقًا.

الأدنى ويستدل في المسائل الفقهية بالأدلة على ترتيبها، فإن دل القرآن والسنة على أمر قدم القرآن على السنة والإجماع قدمت السنة على الإجماع وهكذا في سائر الأدلة.

ولا يسوغ أن يخالف هذا الترتيب الأصولي للأدلة الشرعية إذ توهم هذه المخالفة زيادة قوة الدليل المقدم ذكره على غيره.

وإذا كان علماء الإسلام جميعا يقولون إن مصدر وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أدلة ذلك في الكتاب والسنة والإجماع ويضيف البعض العقل أيضًا، فما علة تقديم الإجماع أو غيره على الكتاب والسنة؟

وحتى المعتزلة رغم قاعدتهم المعروفة في الحسن والقبح العقليين، يشتركون مع باقي علماء الإسلام في تقرير وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر شرعًا لا عقلاً - كما تقدم - ومن ثم كان يلزمهم كما يلزم سواهم تقديم الأدلة الأقوى على الدليل الأضعف.

فالمذهب السليم في ترتيب الأدلة إذن يقتضي البدء بالقرآن ثم السنة ثم الإجماع فالعقل - عند من يقولون بدلالته - وذلك هو ما فعله جمهور الفقهاء عند الكلام على هذه المسألة وهو مسلكهم كذلك في سواها من المسائل(١).

٦٩ - شروط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

عمم فقهاء الشيع الإمامية والمعتزلة الكلام عن شروط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فقرروا الشروط الآتية:(٢)

---

(١) انظر مثلا. الزواجر عن اقتراف الكبائر جـ٢ ص ١٥٥ وما بعدها، وأحكام القرآن لأبي بكر الرازي الحنفي الشهير بالجصاص ص٢٩ وما بعدها من الجزء الثاني طبعة الآستانة، والمحلى لابن حزم الظاهري، جـ١ ص ٢٦ وما بعدها وجـ٩ ص ٣٦١ وما بعدها، وصحيح مسلم بشرح النووي جـ٢ ص٢١ وما بعدها، وفقه الإمام جعفر الصادق جـ٢ ص ٢٨١ وما بعدها.

(٢) شرائع الإسلام جـ١ ص ١٥٩ وما بعدها، وفقه الإمام جعفر جـ٢ ص ٢٨١ وما بعدها. وشرح الأصول الخمسة ص ١٤٢ وما بعدها.

أولاً: أن يعلم الآمر أو الناهي أن ما يأمر به معروف وما ينهي عنه منكر ليأمن الوقوع في الخطأ.

ثانيًا: أن يعلم أو يغلب على ظنه أن أمره أو نهيه مؤثر.

ثالثًا: ألا يكون في الأمر بالمعروف أو النهي عن المنكر مضرة أعظم منه. وهذا القدر متفق عليه بين الشيعة الإمامية والمعتزلة.

ثم زاد فقهاء الشيعة الإمامية شرطًا آخر هو:

إصرار الفاعل على إتيان المنكر أو ترك المعروف فلو لاحت منه أمارة على عدم الإصرار سقط الأمر أو النهي[1].

وزاد المعتزلة شرطًا هو:

أن يرى المنكر حالاً أو يغلب على ظنه أنه كذلك[2].

٧٠ـ تقدير هذه الشروط:

وتحقيق القول في هذه الشروط: أن الشرط الأول مما ذكروه لا خلاف فيه وبه قال فقهاء مختلف المذاهب الإسلامية حين شرطوا في الآمر أو الناهي أن يكون عالمًا فيما يأمر وينهى، فقالوا ليس للعامي الأمر والنهي إلا فيما علم من الدين بالضرورة كالصلاة والصوم ونحوها. أما العالم فيأمر وينهى في كل أمر يجوز ذلك فيه، وهو لا يأمر وينهى في محال الاجتهاد، وإنما فيما هو خارج عن دائرته إذ لا يجوز حمل الناس على غير ما يرون باجتهادهم أو غير ما يتبعون من مذاهب أئمتهم[3].

وأما الشرط الثاني فخلاف ما يقول به جمهور الفقهاء من أنه يجب على من يرى منكرًا مأتيًا أو معروفًا مضيعًا أن يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر وليس له أن يدع

---

(١) شرائع الإسلام وفقه الإمام جعفر الصادق في الموضعين السابقين.

(٢) شرح الأصول الخمسة الموضع السابق.

(٣) الزواجر عن اقتراف الكبائر جـ٢ ص١٦٠، والإحياء جـ٢ ص ٢٨٥ وما بعدها.

ذلك الواجب لظنه أن كلامه لا تأثير له، إذ التأثير خارج عن دائرة التكليف الذي يقتصر على الأمر أو النهى. ورأي الجمهور هو الراجح في نظرنا لعدم اشتراط الأدلة الموجبة للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تأثيرهما[١].

والشرط الثالث متسق مع القاعدة الشرعية «يرتكب أخف الضررين»[٢].

ولا يخرج الشرطان الآخران - الذي زاده الشيعة الإمامية والذي زاده المعتزلة - عما اشترطه جمهور الفقهاء، بل إن إنعام النظر فيهما يبين أنهما يتضمنان ذات المعنى الذي يتضمنه الشرط الثاني من شروط المنكر الواجب النهي عنه والذي سنبينه فيما يلي[٣].

٧١ - شروط النهي عن المنكر عند جمهور الفقهاء:

قصر جمهور الفقهاء كلامهم عن الشروط على النهي عن المنكر فحسب دون أن يتكلموا عن شروط للأمر بالمعروف ولعل ذلك - كما رأى بعض الباحثين - لأن الأمر بالمعروف نصيحة وهداية وتعليم وذلك جائز في كل وقت وعند كل مناسبة[٤] وشروطهم في النهي قسمان قسم يختص بالنهي نفسه وقسم يختص بالناهي.

أما شروط النهي عن المنكر فهي الآتية:

٧٢ - أولا: وجود المنكر:

وقد سبق تعريف المنكر: ونؤكد هنا أنه يجب أن يكون من الأمور التي لا مجال فيها للاجتهاد فما اختلفت فيه آراء المجتهدين لا يجوز النهي عنه ولا تغييره. وهذا الشرط نابع من تقرير الإسلام لحرية الاجتهاد.

---

(١) شرح النووي على صحيح مسلم. الموضع السابق؛ والزواجر عن اقتراف الكبائر في الموضع السابق.

(٢) وردت هذه القاعدة في مجلة «الأحكام العدلية» م/ ٢٦، ٢٨ بلفظ مختلف. ولها في كتب الفقهاء تطبيقات كثيرة.

(٣) يلاحظ أن المعتزلة جعلوا ترتيب الأمر أو النهي مراتبهما التي يقول بها جمهور الفقهاء من بين الشروط بينما أفردها الفقهاء ببحث خاص بها. راجع شرح الأصول الخمسة ص ١٤٢ وما بعدها.

(٤) عبد القادر عودة، التشريع الجنائي الإسلامي جـ١ ص ٥٠١.

فإذا وجد المنكر المتفق على كونه كذلك فإنه يجب النهي عنه سواء أكان من الصغائر أم من الكبائر إذ المنكرات كلها سواء في وجوب النهي عنها. وعلى هذا اتفق علماء الشيعة الإمامية والمعتزلة والجمهور(١).

٧٣ ـ ثانيًا: أن يكون المنكر حالاً:

فلو كان فاعل المنكر قد أتاه فعلا فليس لأحد إنكاره عليه، وإنما تجب العقوبة إن كان ثمة محل لها وهي إلى ولاة الأمر. وكذلك لو كان فاعل المنكر لم يأته بعد وإنما يتأهب لإتيانه فلا يجوز النهي وإنما يجوز وعظه ونصحه فإن أنكر عزمه على ما ينهى عنه سقط ذلك أيضًا لأنه إساءة ظن بمسلم وهو لا يجوز(٢).

٧٤ ـ ثالثا: ظهور المنكر:

المنكر الذي يجوز النهي عنه هو الظاهر للناس، بمعنى أنه لا يجوز البحث والتتبع والتجسس للاطلاع على ما يأتيه الناس ثم إنكاره عليهم إن كان من المنكرات وذلك لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَجَسَّسُوا﴾ [الحجرات: ١٢]. والظهور يكون بإدراك الحواس وكلها في ذلك سواء(٣).

هذه هي الشروط التي اشترطها الجمهور في النهي عن المنكر ذاته، أما الشروط التي شرطوها في الناهي عن المنكر ـ وأيضا في الآمر بالمعروف ـ فهي التي نفرد لها الفقرات التالية.

٧٥ ـ شروط الآمر بالمعروف والناهي عن المنكر:

إن قيام شخص ما بواجب عليه يقتضي أن تكون قد توافرت فيه شروط القيام

---

(١) إحياء علوم الدين جـ٢ ص٢٨٥، وشرح الأصول الخمسة الموضع السابق. وشرائع الإسلام الموضع السابق. وفي عدم جواز الإنكار فيما اختلف فيه أهل الاجتهاد، انظر النووي على مسلم، الموضع السابق ذكره.

(٢) الإحياء في الموضع السابق.

(٣) الإحياء الموضع نفسه، والزواجر عن اقتراف الكبائر، الموضع السابق.

بهذا الواجب. فإن لم تتوافر هذه الشروط سقط التكليف بالواجب أو لم ينشأ أصلاً. وشروط الآمر بالمعروف أو الناهي عن المنكر منها ما هو متفق عليه ومنها ما هو مختلف فيه. والشروط المتفق عليها ثلاثة:

٧٦ ـ أولا: التكليف:

والمكلف في شريعة الإسلام هو كل مسلم عاقل بالغ فقبل البلوغ والعقل لا يجب على المسلم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إذ لا تكليف عليه بشيء من أحكام الشريعة في الجملة. فإذا بلغ المسلم عاقلا وجبت عليه التكاليف الشرعية ومنها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ويسقط ـ شأنه شأن غيره من التكاليف ـ بزوال العقل لجنون أو غيره.

٧٧ ـ ثانيًا: الإيمان:

وسبب اشتراط الإيمان فيمن يقوم بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أنه نصرة للدين ودفاع عنه وإظهار لشعائره، وذلك لا يتصور أن يكون من غير معتقد صحته، مؤمن به.

٧٨ ـ ثالثًا: القدرة:

فإن العاجز عن الأمر والنهي لا يلزمه لقول الله تعالى: ﴿**لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلاَّ وُسْعَهَا**﴾ [البقرة: ٢٨٦]. وشرط القدرة عند انعدامه يسقط واجب الإنكار باليد أو اللسان دون واجب الإنكار بالقلب وكراهية فعل من يضيع المعروف أو يأتي المنكر. إذْ يسع كل مكلف أن يضمر ذلك في نفسه، وقد سماه رسول الله ﷺ «أضعف الإيمان» كما في الحديث الذي تقدم ذكره.

وقد يتساءل بعض الناس عن فائدة الإنكار بالقلب وليس يعلم بذلك إلا صاحبه؟ وجواب هذا التساؤل أن قيمة الإنكار بالقلب تبدو في مقاطعة أولئك الذين لا يهابون محارم الله فيأتون المنكرات أو يدعون ما أمرهم الله به فيضيعون

المعروف وبيّنٌ أن الكره تلزم منه المقاطعة فإن المسلم إن لم يكن حربًا على المبطلين فلن يكون عونًا لهم[1].

هذه هي الشروط التي اتفق عليها الفقهاء في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ثم اختلفوا في الشرطين الآخرين وهما: العدالة، وإذن الإمام.

٧٩ـ العـــدالة:

وهي وصف للمسلم الذي لا يعرف عنه ارتكاب الكبائر، ويشتهر بالتورع عن الصغائر فيسمى بذلك عدلاً ويسمى ضده فاسقًا أو عاصيا.

وقد ذهب بعض الفقهاء إلى أنه لا يجوز للفاسق أن يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر مستدلين بإنكار بعض آيات الكتاب العزيز وبعض الأحاديث النبوية على من يأمر بالخير ولا يفعله وينهى عن الشر ويفعله، واستدلوا كذلك بالمعقول.

فأما الآيات القرآنية فمنها قول الله تعالى: ﴿**أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنسَوْنَ أَنفُسَكُمْ وَأَنتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ**﴾ [البقرة: ٤٤]. وقوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لا تَفْعَلُونَ ۝٢ كَبُرَ مَقْتًا عِندَ اللَّهِ أَن تَقُولُوا مَا لا تَفْعَلُونَ**﴾ [الصف: ٢، ٣].

وأما الأحاديث النبوية فمنها ما رواه الشيخان البخارى ومسلم عن أسامة بن زيد رضي الله عنه أن رسول الله قال: «يؤتى بالرجل يوم القيامة فيلقى في الناس فتندلق (أي تخرج) أقتاب بطنه (يعنى أمعاؤه) فيدور بها كما يدور الحمار في الرحى فيجتمع إليه أهل النار فيقولون يا فلان مالك؟ ألم تكن تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر؟ فيقول بلى: كنت آمر بالمعروف ولا آتيه وأنهى عن المنكر وآتيه»[2].

---

(١) محمد الغزالي، الإسلام والاستبداد السياسي، ص ١٥٧ ط القاهرة سنة ١٩٦١م.

(٢) الغزالي في الإحياء جـ ٢ ص ٢٧٥.

وأما المعقول فقد قالوا إن هداية الغير فرع الاهتداء، والإصلاح زكاة عن نصاب الصلاح، فمن لم يكن صالحًا في نفسه ولا مهتديًا فكيف يصلح غيره[1]؟

وقد أجيب عن هذا الاستدلال بأن الأدلة التي أوجبت الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لم تفرق في إيجابه بين الطائع والفاسق بل أوجبته على كل المكلفين بلا تمييز.

وبأنه إن قيل لا يجوز للفاسق أن يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر، نسأل هل يشترط فيمن يفعل ذلك أن يكون معصومًا عن المعاصي كلها فإن قيل نعم كان ذلك خرقًا للإجماع إذ لا عصمة للصحابة فمن دونهم، وكان فيه أيضًا سد باب أداء هذا الواجب إذ لن يستطيع القيام به أحد من المسلمين[2].

وإن قيل يكفي في النهي والأمر أن لا يكون فاعلا لما ينهى عنه أو تاركًا لما يأمر به، كان ذلك تناقضًا وتفريقًا بين أنواع المنكرات وهي ضرب واحد لا فرق بين أنواعه.

ولذلك قال الإمام النووي بحق: «ولا يشترط في الأمر والنهي [أي الآمر أو الناهي] أن يكون كامل الحال ممتثلا ما يأمر به مجتنبًا ما ينهى عنه بل عليه الأمر وإن كان مخلاً بما يأمر به، والنهي وإن كان متلبسًا بما ينهى عنه. فإنه يجب عليه شيئان: أن يأمر نفسه وينهاها، ويأمر غيره وينهاه. فإذا أخل بأحدهما كيف يباح له الإخلال بالآخر»[3].

٨٠ ـ إذن الإمـــام:

ويقصد به أن يكون الآمر بالمعروف والناهي عن المنكر مكلفًا بذلك من الحاكم أو الوالي وهو من كان يسمى «بالمحتسب» وقد ذهب بعض الفقهاء إلى اشتراط هذا الشرط فلم يجعلوا للأفراد حق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

---

(١) المرجع السابق والزواجر عن اقتراف الكبائر ص ١٦٠ جـ ٢.

(٢) المرجع السابق والزواجر عن اقتراف الكبائر ص١٦٠ جـ ٢.

(٣) شرح النووي على صحيح مسلم جـ٢ ص ٢٢.

وهذا الاشتراط كما يقول الإمام الغزالي - فاسد - إذ تدل الآيات والأحاديث الموجبة للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على أن كل من رأى منكراً وجب عليه تغييره وكل من رأى معروفًا مهملا وجب عليه الأمر به.

وقد جرت عادة السلف الصالح في الصدر الأول وما تلاه على الإنكار حتى على الحكام والولاة أنفسهم فإذا كان الإمام أو الحاكم قد يقع في أمر يجب لأجله الإنكار عليه أو أمره فكيف يحتاج ذلك إلى إذنه؟ وقد نقل عن إمام الحرمين الجويني قوله بإجماع الأمة على عدم الحاجة إلى إذن الإمام في القيام بهذا الواجب(١).

وإذا كان لمن شرطوا العدالة ما تعلقوا به من الآيات والأحاديث والمعقول فإن الذين شرطوا إذن الإمام لا متعلق لهم بشيء من الأدلة عليه. ومن ثم صح قول الغزالي في إحيائه «فالتخصيص بشرط التفويض من الإمام تحكم لا أصل له»(٢).

فالصحيح إذن هو الاقتصار على شروط التكليف والإيمان والقدرة دون غيرها فيمن يأمر بالمعروف أو ينهى عن المنكر.

٨١ـ صفة واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

المقصود بصفة الواجب ما يسمى في اللغة القانونية «بالتكييف». وتكييف الواجب يكون ببيان ما إذا كان خاصاً أو عامًا والأول يسميه الفقهاء فرض عين، أي يجب على كل مكلف بالذات. والثاني يسميه الفقهاء فرض كفاية، أي يجب على مجموع المكلفين ـ أو الأمة جميعًا ـ ولكنه متى أداه البعض سقط عن الباقين بشرط أن يحصل بهذا الأداء المقصود من إيجابه وإلا بقي لزوم فعله قائمًا، ويلحق الأمة كلها، حتى يفعله من يحصل بفعلهم الغرض المقصود من فرضه.

---

(١) راجع في ذلك الإحياء جـ ٢ ص ٢٧٧؛ وكلام الجويني أورده النووي في شرحه لصحيح مسلم الموضع السابق.

(٢) الإحياء، الموضع السابق.

وبعض الباحثين المعاصرين[1] يسمي فروض الكفاية فروضًا «تضامنية أو عامة». وهى تسمية تنبئ عن تعقلها بمصلحة الأمة على وجه الجمع لا بمصلحة خاصة للآمر أو الناهي.

وجمهور الفقهاء يقولون إن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فرض كفاية إذا قام به البعض سقط عن الجميع. وبذلك يقول المعتزلة أيضًا[2].

وذهب بعض فقهاء الإمامية إلى أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب عيني لا كفائي ورجح المحقق الحلي هذا القول في «شرائع الإسلام»[3].

والأغلب أن الواجبات العينية موضوعها يتعلق بصلة الفرد بربه أي بالعبادات وما جرى مجراها من أحكام المعاملات وأهميتها، بناء على ذلك، أهمية روحية أو قانونية وليست سياسية.

أما الفروض الكفائية فإنها تتعلق غالبًا بمصالح الجماعة أو الأمة كلها ومن ثم فلها أثر مباشر في الحياة الاجتماعية والسياسية.

ولعل هذا الفارق هو الذي دعا بعض علماء الأصول إلى القول بأن فرض الكفاية أفضل من فرض العين خلافًا للرأي الشائع بين الأصوليين.

وهذا الرأي نقله بدر الدين الزركشى في كتابه البحر المحيط في أصول الفقه عن أبي إسحاق الإسفراييني وإمام الحرمين الجويني وأبيه[4] وقال ابن حجر الهيثمي في الزواجر إن جمعا من العلماء قالوا بأفضلية فرض الكفاية على فرض العين[5].

---

(١) الأستاذ الدكتور محمد ضياء الدين الريس - المرجع السابق ذكره ص ٢٦٤ وقد ذكر لذلك أسبابًا وجيهة فليراجع.

(٢) أحكام القرآن للجصاص جـ٢ ص ٢٩ والإحياء جـ٢ ص ٢٦٩ والزواجر جـ٢ ص ١٦٠. وشرح النووي على مسلم الموضع السابق وشرح الأصول الخمسة الموضع السابق.

(٣) جـ١ ص ١٥٩. حيث يقول «وقيل على الأعيان وهو الأشبه».

(٤) مخطوط بدار الكتب المصرية تحت رقم ٤٨٣ أصول وما ذكرناه في ص ٩٢/ أ من المخطوط. وقد أعارنا صورة عنه الصديق الفاضل الشيخ محمد بشير بن أحمد الأدلبي. وقد ذكر هذا أيضًا تاج الدين السبكي باختصار في جمع الجوامع ص ١٨٤ جـ١ وعبارة الزركشي أصرح وأوضح.

(٥) جـ٢ ص ١٦٠ ومن هؤلاء إمام الحرمين الجويني، انظر ص ٢٦١ من غياث الأمم.

والذي نراه أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فرض كفاية وليس فرض عين، على أننا من وجهة النظر السياسية، يمكننا القول بأن فروض الكفاية ـ وقد بينا تعلقها بمصالح الأمة العامة ـ أولى وأفضل في الأداء من الفروض العينية ـ عند التعارض ـ لتعدي نفع فروض الكفاية إلى عامة المسلمين. وذلك أخذاً برأي الأئمة القائلين بتفضيل فروض الكفاية على الفروض العينية.

والذي يدفعنا إلى هذا البيان أن الأمة الإسلامية مقصرة أشد التقصير في القيام بفروض الكفاية، وقد اعترى كثيراً من علمائها ـ فضلا عن أفرادها ـ التواكل والتكاسل وحب الدنيا وإيثارها، حتى تركوا هذه الفروض بالكلية. وواجبنا أن ننبه إلى خطورة هذا التقصير وأثره السيئ على حياة الأمة وتقدمها وعلوها، ونحن في عصر يراد فيه لهذه الأمة أن تنهض من جديد لتتبوأ المكانة اللائقة بها بين أمم الأرض. وما نحن ببالغين من ذلك شيئًا ما لم نؤد واجبات ديننا وفرائض شرعنا وحق ربنا.

ولعله يكفي أن ننقل هنا عبارة الإمام الغزالي حيث يقول «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو القطب الأعظم في الدين وهو المهم الذي ابتعث الله له النبيين أجمعين، ولو طوي بساطه وأهمل علمه وعمله لتعطلت النبوة. واضمحلت الديانة. وعمت الفترة. وفشت الضلالة. وشاعت الجهالة واستشرى الفساد. واتسع الخرق. وخربت البلاد. وهلك العباد ولم يشعروا بالهلاك إلا يوم التناد».

وما أصدق الغزالي ـ رحمه الله ـ إذ يقول: «وقد كان الذي خفنا أن يكون فإنا لله وإنا إليه راجعون. إذ قد اندثر من هذا القطب علمه وعمله. وانمحق بالكلية حقيقته ورسمه. فاستولت على القلوب مداهنة الخلق وانمحت عنها مراقبة الخالق.. وعز على بساط الأرض مؤمن صادق لا تأخذه في الله لومة لائم» أ. هـ[1].

---

(١) إحياء علوم الدين جـ٢ ص ٢٦٩.

٨٢ـ مراتب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

بين حديث رسول الله ﷺ «من رأى منكم منكرًا فليغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان» ـ بين هذا الحديث مراتب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وأنها ثلاثة أدناها الإنكار بالقلب ثم باللسان ثم باليد.

وغير خاف أن الإنكار بالقلب ليس تغييرًا للمنكر على الحقيقة ولكنه يجب على من لا يستطيع سواه من المراتب حتى لا يكون هواه موافقًا لأفعال العصاة والمخالفين وقد بينا فائدة ذلك من قبل(١).

ويلي التغيير بالقلب ـ أو الكراهية بالقلب ـ الإنكار باللسان ـ سواء كان أمرًا بمعروف أم نهيًا عن منكر ـ وقد رتبه الفقهاء على ثلاث درجات هي:

التعريف ثم الوعظ بالكلام اللطيف ثم التعنيف(٢).

فإن لم يجد الكلام والوعظ والتعنيف كان على من يقدر على تغيير المنكر بيده، أي بالقوة رغمًا عن آتيه، وكذلك على من يستطيع الإجبار على فعل المعروف، أن يغير المنكر أو يجبر الممتنع عن المعروف على فعله.

وعلى هذا اتفق الفقهاء: إذا كان تارك المعروف أو فاعل المنكر من آحاد الناس؛ أما إن كان حاكمًا فقد اتفقوا على وجوب التغيير عليه بالمرتبتين الأوليين فحسب، واختلفوا في جوازه بالقوة جبرًا عنه، أي في التغيير عليه باليد؛ وسوف يأتي الكلام عن هذا الخلاف في موضعه.

ويعنينا هنا أن ننبه إلى أن هذا الترتيب لوسائل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أو طرقه قد اتفق فقهاء مختلف المذاهب الإسلامية عليه كما تدل على ذلك أقوالهم في كتبهم المعتمة التي أشرنا إلى بعضها ـ في المذاهب المختلفة ـ في هذا المبحث.

---

(١) وقد قال الإمام النووي: «وليس ذلك ـ يعني الكراهية بالقلب ـ بتغيير منه للمنكر ولكنه هو الذي في وسعه» أهـ. راجع شرحه على صحيح مسلم وقد سبق ذكره.

(٢) الإحياء جـ٢ ص ٢٧٧.

غير أن بعض الكاتبين نسب إلى المعتزلة ما يفيد أنهم يأخذون بعكس هذا الترتيب وأنهم يقولون بوجوب التغيير بالقوة فإن لم يقدر عليها انتقل إلى ما دونها(١).

وهذا مخالف لما بيناه من اتفاق الفرق الإسلامية بما في ذلك المعتزلة على وجوب البدء بالأدنى من المراتب ثم الانتقال إلى الأعلى. يقول فقيه المعتزلة القاضي عبد الجبار: «ولا يجوز العدول عن الأمر السهل الذي يرتفع به المنكر أو يتم به المعروف إلى الأمر الأصعب منه لأن الغرض من هذا الأصل هو إيقاع المعروف وزوال المنكر ومتى تحقق ذلك بأمر يسير فلا يجوز العدول عقلاً وشرعًا إلى أمر أشد منه» أ هـ(٢).

وقد وجدنا صاحب الرأي السابق عن المعتزلة يستند إلى كتاب مقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعري والذي وجدناه فيه مخالف لما يقرره الكاتب. فعبارة الأشعري عن المعتزلة نصها «وأجمعت المعتزلة إلا الأصم على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مع الإمكان والقدرة باللسان واليد والسيف»(٣).

ولسنا نرى فرقًا بين ما يقرره الإمام الأشعري وبين ما في كتب المعتزلة أنفسهم فضلا عن أنه لا فرق بينه وبين رأي باقي الفرق الإسلامية - في هذا الشأن - كما قدمنا.

ومن ثم فالصحيح ما قدمناه من اتفاق المسلمين على ترتيب وسائل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على هذه المراتب الثلاث.

---

(١) الأستاذ زهدي حسن جار الله في رسالته «المعتزلة» التي قدمها إلى الجامعة الأمريكية في بيروت ص٥٢ ط القاهرة. ومن الغريب أن المؤلف يقول: «ولم تتوسع المصادر الإسلامية في هذا الأصل لمساسه بالسياسة» يقصد في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وما قدمنا وهو قليل من كثير تزخر به هذه المصادر الإسلامية ينقض دعواه.

(٢) شرح الأصول الخمسة ص١٤٢ وما بعدها.

(٣) مقالات الإسلاميين، جـ١ ص ١١، ٣ط، مكتبة النهضة المصرية بتحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد.

٨٢ مكرراً ـ ممارسات خاطئة:

بينا في الفقرات السابقة مكان الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الفقه السياسي الإسلامي. ولا يكون الفقه ذا أثر مفيد في الواقع ما لم يُبْنَ على بصرٍ بالحقائق العلمية في تجريدها، وبصرٍ مقارنٍ ومماثلٍ للحقائق الواقعية في تطبيقها.

وتخلف أحد هذين العنصرين هو الذي أدّى بالحكام إلى ظن قعود الفقه الإسلامي عن تحقيق مصالح الناس، فلجأوا إلى اتخاذ ما هدتهم إليه عقولهم من تدابير تحقق تلك المصالح دون نظر إلى مدى اتفاقها أو اختلافها مع الأصول الإسلامية.

وقد وصف ذلك أدق وصف ابن قيم الجوزية في مفتتح كتابه: الطرق الحكمية في السياسة الشرعية.

ومبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أحد المبادئ التي تعاني من ذلك في عصرنا معاناة بعيدة الأثر على الإسلام بعامة، وعلى العمل الوطني الإسلامي بخاصة، حين يساء فهما أو يساء تطبيقه.

فكثير من الشباب يقرأون نصوص الفقه الإسلامي في شأن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فيتوهمون أن هذه النصوص تبيح لهم ـ ولكل فرد منهم ـ أن يغيّر «المنكر» بما يستطيع من قوة حتى يدخل في عداد المغيرين «باليد». ولا يبالي في ذلك أن يكون ما يغيّره «منكراً» في نظره وحده، أو منكراً بمعايير الشريعة الإسلامية الصحيحة. فالتحقق مسألة لا تعنيه، أو لعله لا يفكر فيها قبل البدء في التغيير.

ولا يفكر في التغيير بالقلب واللسان ـ كما هو الواجب ـ قبل التغيير «باليد». وإن فعل فإن أسلوب التوجيه، والألفاظ التي تختار تكون ـ غالبًا ـ «أنكر» من المنكر الذي يحاول هو تغييره.

وتتوالى سلسلة «الإجراءات» التي يقررها هؤلاء لأنفسهم حتى تصل إلى

ما يسمى «بالعنف» وإلى وصفهم بـ «التطرف» مع كل ما يترتب على ذلك من آثار سالبة على الاتجاه الذي يتحدثون باسمه، بل وعلى الدين الذي يتدينون به.

ولا شك - عندي - في سلامة مقاصد هؤلاء الشباب، وصدق نياتهم، وحسن توجههم في غالب الأحيان، ولكن اليقين لا يتزعزع - عندي - في سوء تصرفهم، وتسرعهم في الإقدام على ما لو تريثوا، وحاولوا التفقه الصحيح، لما أقدموا عليه.

وكثير من هذه الممارسات الخاطئة يأتي - في الأصل - رداً لفعل من جانب آخرين يستثيرون في هؤلاء الشباب «الحمية» الدينية والغيرة الإسلامية. وهما خصلتان محمودتان ولازمتان لكل مسلم، بل لكل ذي دين، ولكنهما إذا لم توضعا موضعهما، وإذا لم يكن رد الفعل الذي ينشأ من استثارتهما محسوبًا ومشروعًا كانت النتائج أسوأ أثرًا من التجاوزات التي أدت إليها.

وإذا كان اللوم يتجه إلى الأفراد والأجهزة والجهات التي تسيء التصرف بحيث تستثير المشاعر الجامحة لدى بعض ذوي الأديان، المخلصين في تدينهم، فإن لومًا بالقدر نفسه يتجه إلى القيادات الفكرية والتنظيمية لهذا الشباب لتقصيرها في أمرين: أولهما: توجيه الشباب إلى التفقه المتكامل في شؤون دينه ودنياه، لا إلى الإيمان ببعض الكتاب وترك بعض.

وثانيهما: تحديد دور ذوي الوعي الديني المتميز في النهضة الوطنية والاجتماعية، وهو الدور الذي لا يصح - داخل الوطن ومع أبنائه كافة - أن يتجاوز الحكمة والموعظة الحسنة والجدال - عند الضرورة - بالتي هي أحسن، تمكينًا لروح الإسلام وإعمالاً لأحكامه واتباعًا للأمر القرآني الصريح فيه.

ومع أن هذه المسألة كلها تخرج - قليلاً أو كثيرًا - عن موضوع هذا الكتاب، إلا أن واجب الأمر بالمعروف - وتبيينه - والنهي عن المنكر والتحذير منه هو الذي يسوغ الإثقال بها على صفحاته درءًا لشبهة السكوت على المنكر مع القدرة على النهي عنه، ولتهمة كتمان الحق بعد العلم به.

٨٢ـ مكرراً ـ ثانياً ـ مراجعات لفكر الغلو:

بعد أكثر من عشر سنين من نشر الطبعة السابعة من هذا الكتاب، وفيها ما أسلفناه تحت عنوان «ممارسات خاطئة»، بدأت «الجماعة الإسلامية» في مصر، وبعض الذين كانوا من قادة تنظيم «الجهاد» محاولة ـ أو محاولات ـ جادة لمراجعة فكر الغلو والتكفير الذي قاد إلى الممارسات الخاطئة التي ذكرنا بعضها آنفاً.

ظهرت أول محاولة لمراجعة هذا الفكر، على يد أحد قياداته السابقة، وأعني بذلك محاولة كمال السعيد حبيب[١] التي نشرها على صفحات مجلة «المنار الجديد» في العدد الأول منها الذي صدر في يناير ١٩٩٨ (رمضان ١٤١٨) تحت عنوان «الحركة الإسلامية المعاصرة: رؤية من الداخل».

حدد كمال حبيب في بحثه ذاك مأزق التيار الجهادي في أربعة ملامح: **أولها:** الاستنفار الكامل للمواجهة مع السلطة تحت تصور أن هذا نوع من الجهاد، بينما النظر في مسيرة الدعوة الإسلامية يدل على أن الجهاد يمثل ممارسة استثنائية في حياة المسلم، وهو فرض كفاية ويباشر تحت سلطة الدولة، والمقصود به كسر شوكة المتنعين عن الدخول في الإسلام دون قصد قتلهم. ويرى كمال حبيب أن الحركة الإسلامية التي تصبح مجرد جماعة تمارس العنف ضد السلطة تكون قد انحرفت عن مقصدها الأصلي؛[٢] **وثانيها:** عسكرة السلوك الإحيائي لتيار الحركة الإسلامية، وهو ما يؤدي إلى فقدان الحركة لقاعدة تبني وترشد؛ **وثالثها:** أن بيئة الصراع لا يمكن أن تفسح مجالاً للتربية؛ **ورابعها:** الاهتمام الحركي بالوجود السياسي على حساب الجانب الأخلاقي، وهو جانب ضروري أساسًا للحركة السياسية الإسلامية[٣].

---

(١) كمال السعيد حبيب، باحث في العلوم السياسية، كان قائدًا لتنظيم الجهاد خلفًا لقائده، أو مؤسسه، الأردني سالم الرحال الذي أبعد من مصر إلى الأردن. وهو صاحب رؤية متميزة بين الذين اعتنقوا فكر الجهاد، وله إسهامات متطورة في الفكر الحركي والتنظير السياسي.

(٢) مقاله سالف الذكر، ص ٥٢ ـ ٥٣.

(٣) نفسه، ص ٣.

ويرى كمال حبيب سبل الخروج من هذا المأزق في: نبذ ممارسة العنف بشكل تام تجاه السلطة والمجتمع؛ والانعطاف إلى المجتمع وتحويل طاقة العنف المتجه إلى السلطة إلى طاقة عمل في مجالات الدعوة والعمل الاجتماعي والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بشكل سلمي؛ وتغيير منهج التفكير الذي ينظر إلى الأشياء بشكل كلي مجمل دون تفحص الجزئيات المكونة لها. . . فالتمييز بين الثابت والمتغير في الشريعة أمر مهم حتى لا يطرد حكمنا عليها جميعاً فنظنها ثابتة، ويضرب أمثلة للمتغيرات بالأحزاب، ودخول مجلس الشعب، وطرق تحقيق السلطة (وقد كان التفكير الأصلي لتنظيم الجهاد يجعل هذه من المكفرات التي لا تقبل جدلاً!).

وأخيراً يدعو كمال حبيب إلى قبول المنازلة السياسية، وينهى عن محاولة إيجاد مجتمع مواز أو بديل عن المجتمع الذي نعيش فيه، بل لا بد من الانخراط فيه والعمل في قلبه، وليس بموازاته أو بعيداً عنه[1].

بعد أربع سنوات من هذه المراجعة الجادة ـ على إيجازها ـ ظهرت أربعة كتب تحمل عنوانًا جامعًا هو «سلسلة تصحيح المفاهيم»، شارك في (تأليفها وإعدادها وإقرارها ومراجعتها) الثمانية المعروفون بـ «القيادة التاريخية للجماعة الإسلامية»[2].

أول هذه الكتب كان عنوانه الخاص «مبادرة وقف العنف: رؤية واقعية. . ونظرة شرعية».

ومع أن عنوان الكتاب لا يصل إلى المدى الذي اقترحه كمال حبيب (نبذ العنف

(١) المصدر نفسه ص ٥٤ ـ ٥٥. وهذا الكلام الأخير يشبه إلى حد بعيد كلام العلامة آية الله محمد مهدي شمس الدين في وصيته (بيروت ٢٠٠٢) انظر كتابنا شخصيات ومواقف عربية ومصرية، «وصايا الإمام»، دار المعرفة بيروت، لبنان ٢٠٠٤.

(٢) نشرتها جميعاً مكتبة التراث الإسلامي في يناير ٢٠٠٢، ثم أعادت نشرها مع كتب أخرى لهم مكتبة العبيكان بالرياض والقاهرة.

والمشاركون في إعدادها وتأليفها ومراجعتها وإقرارها هم: أسامة إبراهيم حافظ، عاصم عبد الماجد محمد، كرم محمد زهدي، علي محمد علي الشريف، ناجح إبراهيم عبد الله، محمد عصام الدين دربالة، فؤاد محمود الدواليبي، حمدي عبد الرحمن عبد العظيم.

نبذًا تامًا) وإنما يكتفي بوقفه، فإن من أهم ما يقدمه هذا الكتاب رجوع أصحابه عن فكرة التكفير الجماعي للدولة والمجتمع والناس الراضين بحكمها[1]. والتصريح باحترام مواقف «كثير من العلمانيين» بل «أغلبية منهم». واتهام «قلة مغرضة» من هؤلاء العلمانيين بأن تسلطها على وسائل الإعلام «كان له أثره الخطير في التحريض على إشعال نار المواجهة»[2].

وبينما كانت الرسائل الأولى (في السبعينيات والثمانينيات) للجماعة تبيح قتال الناس بلا تمييز، ما داموا مقيمين في البلاد الإسلامية التي اعتبروها، آنئذ، كافرة؛ نجدهم في «مبادرة وقف العنف» يقررون أن وجود «مسلم» في صفوف «المشركين» مانع من قتالهم، لأن التوصل للمباح بالمحظور لا يجوز، سيما بروح «مسلمٍ»[3].

والكتاب الثاني يحمل عنوان «حرمة الغلو في الدين وتكفير المسلمين» وعنوانه واضح في مناقضته لما كانت تقوله رسائلهم السابقة، فهم يقررون صراحة أن المسلم يدخل في الإسلام، ويصبح معصوم الدم، بمجرد النطق بالشهادتين، بينما كان قولهم السابق إن الإسلام لا يستمر إلا بالانقياد لحق الشهادتين وهو اتباع الكتاب والسنة، فإذا لم ينقد لم يفده القول الأول واعتبر رجلاً مستهزئا بعقول المسلمين[4].

وفي الكتاب نفسه تفريق - جديد على فكر الجماعة الإسلامية - بين الموالاة الظاهرة التي لا تنال من استقرار الإيمان في القلب، وبين الموالاة الباطنة التي تعني الميل القلبي إلى الكفار حبًا في عقيدتهم ورغبة في نصرتهم على المسلمين. فالأولى لا يخرج صاحبها من الإيمان والثانية لا يبقى صاحبها مؤمنًا[5]. وفيه

---

(١) مبادرة وقف العنف، ص ٣٤ و ٣٥ و ٣٩.

(٢) المصدر نفسه ص٤٦ - ٤٧.

(٣) المصدر نفسه ص ٧٤ - ٧٥.

(٤) النبي المسلح، جـ١ ص ٥٠ وص ١٣١.

(٥) حرمة الغلو في الدين ص ١٦٥ - ١٦٦.

تفريق - جديد على أصحابه أيضًا - بين الكفر الأكبر المخرج من الملة وبين الكفر الأصغر الذي لا يخرج به صاحبه عن دين الإسلام. وأن الذي «يقع في الكفر الأكبر المخرج من الملة سواء كان حاكمًا أو محكومًا لا يصح تكفيره إلا بعد إقامة الحجة الواضحة التي بمقتضاها يتم التأكد من ثبوت شروط الكفر وانتفاء موانعه. وهذا أمر يختص به أهل العلم والاختصاص من المجتهدين فليتنبه لذلك وليعض عليه بالنواجذ»[١].

والكتاب الثالث عنوانه «تسليط الأضواء على ما وقع في الجهاد من أخطاء». وأهم مسائل هذا الكتاب، مما يخالف الفكر الأصلي لأصحابه، هو: انتهاؤهم إلى أن «الجهاد وسيلة وليس غاية»[٢] وإلى أن «الإصرار على القتال سواء كان في مصر أو غيرها من البلدان طالما أنه قد جلب من المفاسد العظيمة على الدين والدنيا ولم يحقق أي مصلحة تذكر لا في دين ولا في دنيا كان هذا القتال محرمًا وممنوعًا شرعًا وعقلا»[٣] وقولهم - بقول الإمام الجويني - إنه «لا يجوز للآحاد في أطراف البلاد أن يثوروا، فإنهم لو فعلوا ذلك لاصطلموا وأبيدوا وكان ذلك سببًا في زيادة المحن وإثارة الفتن»[٤]. [ومعنى اصطلموا: استئصلوا عن آخرهم].

وفي الكتاب، نفسه، قول جديد لهم - يخالف ممارستهم العملية - بتحريم قتل السياح أيا كان سند وجودهم في الدولة، وأن العبرة في ذلك بما يعتبره السائح أمانا[٥].

والكتاب الرابع هو «النصح والتبيين في تصحيح مفاهيم المحتسبين» وأهم ما يبدأ به هذا الكتاب هو انتقاد التعصب للرأي ومصادرة كل رأي سواه، وإخراج

---

(١) المصدر نفسه ص ١١٧ - ١٢٢. وقارن ما كتبناه، في هذا الشأن، في كتابنا (الحق في التعبير) دار الشروق ٢٠٠٠؛ كتابنا: شخصيات ومواقف عربية ومصرية، (فرج فودة واللغة المرفوضة)، السابق.

(٢) تسليط الأضواء على ما وقع في الجهاد من أخطاء ص٤٩.

(٣) المصدر نفسه ص ٥٦.

(٤) المصدر نفسه ص ٦١.

(٥) المصدر نفسه ص ٩٩.

المخالف من دائرة الحق (أي ادعاء احتكار الحقيقة) بل والدين (أي ادعاء احتكار الصواب الديني أيضاً، لا الدنيوي وحده)! وفي ذلك يقول أصحاب الكتاب: «والحق المطلق لا يكون في شخص أو جماعة كائنا من كانوا - بعد موت النبي ﷺ - وكل من طلب الحق مأجور حتى وإن أخطأه ولا يوصف بالمبتدع والفاسق طالما بذل في ذلك الوسع»[١].

وينتقد الكتاب ما حدث من غلو في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ويقرر «أنه ليس كل الدين وإنما هو فرض آني يرتبط بلحظة المنكر ثم يزول. . . فالحسبة أمر رباني لكنها بعض الدين لا كله»[٢].

والباب الحادي عشر من هذا الكتاب عنوانه «عدم الاحتساب باليد خشية وقوع ضرر أشد» ويضرب أمثلة للمفاسد التي وقعت من التغيير باليد الذي لم تراع فيه ضوابط الشرع مستنكراً ذلك مقرراً مخالفته للشرع[٣].

ويصل الكتاب إلى نفس النتيجة التي وصلنا إليها في الفقرة السابقة: مراتب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

واختتم هذا الكتاب فصوله بنماذج من التجاوز الذي وقع في مسألة تغيير المنكر منها اعتراض الرجال الذي يمشون مع نساء في الطريق العام، واعتراض الفنانين وفرقهم الموسيقية، والاعتداء بالضرب على الناس بعد إزالة المنكر، وإتلاف آلات اللهو (يعنون الآلات الموسيقية)، وترصد أصحاب المنكرات والتجسس عليهم، واقتحام البيوت على منكر يستتر به الواقعون فيه، والتشهير بمرتكبي المنكرات أو الاعتداء عليهم بالضرب، وحرق محلات الشرائط، ورش ماء النار على المتبرجات من النساء، والإنكار في المسائل المختلف فيها فقهيا، وتحطيم أثاث الأماكن التي يقام فيها العرس بدعوى حرمة ما يتم فيه من عزفٍ وغناء[٤]. . . وغير ذلك من

---

(١) النصح والتبيين ص ٨-٩.

(٢) المصدر نفسه ص ٢٨.

(٣) المصدر نفسه ص ١٣٧ وما بعدها.

(٤) النصح والتبيين، ص ١٦١ - ١٧٠.

الصور الشنيعة التي استمرت تقع - لا سيما في صعيد مصر لسنوات متوالية - بفتاوى يحمل إثم إصدارها المجترئون على الدين من الذين ظنوا أنهم يحسنون صنعا وهم في الحقيقة كانوا يسيئون إلى الإسلام وأهله .

خلاصة:

عرضنا فيما سبق لمجمل التطورات الفكرية التي عبر عنها التيار الإسلامي السياسي في مصر خلال العقود الثلاثة الأخيرة من القرن العشرين .

ونستطيع أن نلاحظ أن جماعة الإخوان المسلمين كانت السباقة إلى إعلان النقد الذاتي ، وأنها بعد ذلك تجاوزته إلى الاستجابة إلى بعض ما أبدى منه ، وتمثل ذلك في صدور رسالتين مهمتين سنة ١٩٩٤ إحداهما بعنوان «المرأة المسلمة في المجتمع المسلم» والثانية بعنوان «الشورى وتعدد الأحزاب»[(١)] .

والرسالة الأولى تقرر حق المرأة في العمل العام ، والمساواة بينها وبين الرجل في الحقوق والواجبات ، وتنفي أن تكون القوامة خارج نطاق الأسرة وأن يكون من مؤداها القهر والتحكم ، واختارت في شأن تولي المرأة القضاء الترجيح بين آراء الفقهاء ، اجتهاداً حسب الأصول الشرعية لتحقيق المصلحة وفق ظروف كل مجتمع[(٢)] .

---

(١) الأولى في ثلاثين صفحة ، والثانية في عشر صفحات ، وقد نشرتا في كتيب واحد صدر عن المركز الإسلامي للدراسات والبحوث في شوال ١٤١٤ = مارس ١٩٩٤ .

(٢) من العجيب أنه لما صدر في الكويت مرسوم أميري يجيز للمرأة ممارسة حقها في الترشيح لمجلس الأمة ، وفي التصويت لاختيار نوابه ، كانت كثرة المعارضين له من التيار الإسلامي ، ولاسيما من جماعة الإخوان المسلمين . ولست أدري كيف ساغ للإخوان المسلمين في الكويت أن يناقضوا ما أباحه الإخوان المسلمون في مصر ، وأن يحرموا ما حللوه ، بل لقد سمعت بعضهم يصف - في حديث إلى إذاعة لندن - إعطاء المرأة حقوقها السياسية بأنه «مؤامرة على الإسلام»!!

والعجيب أن قطر - وهي الجارة القريبة للكويت - قد سبقتها في إعطاء المرأة حق المشاركة في الانتخاب والترشيح للمجالس البلدية ، ولم يعترض أحد هناك على الرغم من وفرة العلماء الصالحين ، وعلى الرغم من تشابه ظروف البلدين حاليًا وتاريخيًا . فهل يبيح الإسلام لنساء قطر ما يحرمه على نساء الكويت؟؟ ومثل ذلك يقال في مصر والجزائر والأردن والسودان وإيران وماليزيا وباكستان وعشرات البلاد الإسلامية الأخرى . =

والرسالة الثانية تعلن الإيمان بتعدد الأحزاب في المجتمع الإسلامي، وقبول تداول السلطة، وأن الأمة هي مصدر السلطات تمارسها عن طريق الشورى المقررة في القرآن الكريم.

وإذا كانت هذه المعالم في الرسالتين يمكن، للناظر في التراث الفكري للإخوان المسلمين، أن يردها إلى أصول فيه قديمة من كتابات الأستاذ الإمام حسن البنا، ومن كتابات الرعيل الأول من فقهاء الجماعة ومفكريها أو من كتابات الذي نشأوا في رحابها ثم استقلوا بمكانة فكرية أو فقهية ذاتية[1]، فإن ما حدث في فكر الجماعة الإسلامية الجهادية من تطور هو في حقيقته نقلة كاملة في المنهج والنتائج جميعًا. وحسب القارئ - للتيقن من ذلك - أن يتابع ما نقلناه عن رسائلهم الأساسية في السبعينيات والثمانينيات وما نقلناه عن رسائلهم الجديدة الصادرة في سلسلة «تصحيح المفاهيم» سنة ٢٠٠٢.

ويعنيني هنا، من باب التناصح العلمي وحده، أن أتوقف عند بعض الأمور المهمة في هذا التطور الفكري اللافت للنظر:

أولاً: أن الأساس في هذا التطور كان مبادرة لـ «وقف العنف» لا لنبذه، والانتهاء عنه، وتحريمه تحريمًا كليًا داخل الوطن وبين أبنائه. وفي هذا الصدد أعتقد أن موقف كمال حبيب (المنار الجديد: يناير ١٩٩٨) كان أكثر صراحة ووضوحًا وصوابًا من موقف هذه المراجعات الجماعية. وأعتقد أن من واجب القيادة التاريخية للجماعة الإسلامية أن تنحاز إلى موقف كمال حبيب وتدعو إليه، وتصحح مقولتها عن وقف العنف إلى مقولة جديدة بالتخلي عنه تمامًا وتحريمه على وجه قطعي.

= فلم يبق إلا أنه الحكم بالعادات والتقاليد، وتسويغها بحمل الدين نفسه عليها، وهو عكس ما يجب أن يكون.

(١) من أمثال العلامة الشيخ محمد الغزالي - رحمه الله - والدكتور توفيق الشاوي والأستاذ حسن العشماوي - رحمه الله - والدكتور يوسف القرضاوي وغيرهم. وانظر المبحث الثالث من الفصل الخامس في هذا الكتاب.

ثانياً: أن الكتب التي تضمنت المراجعة تسمي ما حدث من قتل وسفك دماء باسم «الجهاد»، وتصف ما وقع فيه من جرائم بأنها «أخطاء»، وتطلق على عشرات الجرائم التي ارتكبت باسم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وصف «الحسبة» وعلى الذين قاموا بها اسم «المحتسبين».

وهذا كله لا يجوز. فأول مراتب التوبة أن يعرف التائب خطيئته، ويسميها باسمها ليستشعر فظاعتها وفداحتها، وإلا كان التقليل من شأنها، والتخفيف من خطرها، دافعًا إلى تكرارها إذا استطاع أحد ـ أو زعم ـ أنه سيتجنب تلك الأخطاء ويصحح هاتيك المفاهيم.

وبذلك نبقى في حلقة مفرغة لا تنتهي إلا لنعود حيث بدأنا! والشجاعة التي تحلى بها أصحاب هذه الكتب يكملها أن يعيدوا النظر في هذه التسميات والأوصاف، وأن ينزلوا أفعالهم، وأفعال غيرهم، منزلتها الشرعية، ويذْكُروا ويذكِّروا إخوانهم، أن التائب من الذنب كمن لا ذنب له، وأن الأمة والجماعة المصرية ـ والدولة نفسها ـ تقبل الراجع عن خطئه رجوعًا صريحًا وتغفر له، ولكنها لا تحتمل المداراة، والمواربة والتجمل، في أمر له من الخطورة مثل ما كان لما ارتكب باسم الجهاد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من آثام.

ثالثاً: أن أصحاب هذه الكتب يقيسون صلحهم مع الدولة على ما أجازه الفقهاء من الصلح بين المسلمين وغير المسلمين (مبادرة وقف العنف ص٩٠ ـ ٩٢). وهذا القياس فاسد، لأنهم ليسوا وحدهم المسلمين ولا هذه الدولة المصرية كافرة.

صحيح أنهم عادوا في نهاية كتاب (تسليط الأضواء على ما وقع في الجهاد ومن أخطاء ـ ص١٣٤) إلى تأكيد أنه صلح مع «قومنا الذين يتحدثون بألسنتنا ويصلون إلى قبلتنا ويأكلون ذبيحتنا، ويتسمون بأسمائنا» ليجعلوه من باب قياس الأولى على كلام الفقهاء عن الصلح مع المشركين والمرتدين. ولكن هذا الكلام نفسه يحتاج إلى نظر. وترتيب الفريقين لا يصح أن يكون كما يجعله ظاهر كلامهم أصلاً. وهذه مسألة حرجة دقيقة يجب التأمل فيها، ومراجعة كتب «المراجعة» في

شأنها ليوضع الأمر، في شأن الأسباب الفقهية المسوِّغة لعودة أصحابها إلى حظيرة المجتمع المسلم المسالم، في نصابه الصحيح فقهًا وسياسة أيضًا.

رابعاً: في مواضع متعددة من الكتب الأربعة جرى تعليل ترك العنف (أو وقفه) بعلة أنه لم يحقق أهدافه، وبعجز الدعاة عن القتال وأنهم لا طاقة لهم به، وأنهم يسهل استئصالهم إن هم أجمعوا على القتال (مبادرة وقف العنف ص ٩٥) وأنّ المجاهدين لم يحققوا ما يصبون إليه «من رفع الظلم وإنقاص عدد المعتقلين» (تسليط الأضواء ص١٣، وقريب منه ص ٥٩ وص٦٣ وص٦٦). وتكرر في موانع القتال (ص٥٨ وما بعدها من كتاب: مبادرة وقف العنف) ذكر عدم تحقيق أهداف الجهاد، وتعارضه مع هداية الخلائق، وعدم القدرة عليه أو العجز عنه، والإلقاء بالأيدي إلى التهلكة، وكون المفاسد التي يحققها أعلى من المصالح التي يجلبها . . .

وكان الأولى - وهو الصحيح - أن يقال إن ما جرى كان فساداً كله، ولم يكن جهاداً في أي شق منه. ومن قاموا به كانوا مخطئين لا أجر لهم لأنهم ليسوا من أهل الاجتهاد حتى تنطبق عليهم قاعدة الأجر الواحد للمخطئ والأجرين للمصيب. وما تضمنته الصفحات الخاتمة من كتاب (تسليط الأضواء - ١٤٣ وما بعدها) من تطييب قلوب الشباب، الذين أوقعت بهم فتاوى قادتهم في المحن العصيبة التي لا يزالون يعانون منها، أمر لا بأس به، ولا اعتراض لي - قطعًا - عليه. لكنه لا يحوِّل الجرائم التي ارتكبت باسم الجهاد إلى أعمال طيبة خيِّرة تدخل في نطاق الدعوة إلى الله ونصرة دينه. والقول بمثل ذلك تلبيس على الناس وتضليل للأجيال القادمة، لا يجوز أن يقع فيه مثل أصحاب تلك الكتب الأربعة في علمهم وعقلهم وشجاعتهم الأدبية البالغة.

خامسًا: ذكر أصحاب كتاب (مبادرة وقف العنف ص٨٢) مانعًا من موانع القتال في حق أهل الكتاب: أداء الجزية، ونقلوا أقوال بعض الفقهاء الأقدمين في ذلك.

والحاصل أن مسألة الجزية ومسألة الذمة قد أصبحتا في ذمة التاريخ. فمنذ نشأت الدولة الحديثة، بعد خروج المستعمر الأجنبي من بلاد الإسلام، قام عقد جديد بين الناس هو عقد المواطنة الذي حل محل عقد الذمة. والذمة عقد لا وضع. وهو عقد قد انتهى بزوال الدولة الإسلامية، التي أبرمته، عند استيلاء جيوش الاستعمار على بلاد الإسلام. ولذلك تفصيل طويل ليس هنا مكانه[1]. ولكنني آمل أن يطلع عليه أصحاب هذه الكتب ليكون نظرهم الفقهي متفقًا مع الواقع العملي، فإن من شروط الفقيه المفتي - بعد العلم بالشرع - أن يعلم بالواقع ويفقهه على حقيقته.

سادسًا: أن أصحاب الكتب الأربعة لم يوفقوا في الاستدلال بالأحاديث النبوية. والأصل أن الاستدلال لا يكون إلا بالحديث الصحيح أو الحسن، أما ما حكم العلماء بأنه ضعيف أو منكر أو باطل أو موضوع، ونحوها، فلا يجوز الاستدلال به على حكم شرعي مهما يكن.

وأصحاب الكتب الأربعة يستدلون بحديث منكر، على الرغم من نقلهم حكم الإمام الحافظ الذهبي عليه بذلك (ص١٧٦ من: حرمة الغلو في الدين)، وبحديث ضعيف، بعد أن ذكروا من ضعفه من العلماء (ص٤٧ من الكتاب نفسه)، وبحديث ضعيف جدًا، ذكروا حكم بعض العلماء المعاصرين عليه بذلك (ص٦٩ من الكتاب نفسه)، وبحديث ضعيف ثالث (في صفحة ١٣٤ من الكتاب نفسه)، وبحديث ضعيف رابع (في صفحة ١٨٥ من الكتاب نفسه)، وبحديث ضعيف خامس (ص١١ من النصح والتبيين). هذا وأنا لم أتتبع أحاديث الكتب كلها، وإنما أشرت إلى ما اتفق لي منها ملاحظة إثبات المؤلفين أنفسهم ضعفه. ولو تُتُبِّعَتْ الأحاديث الأخرى ونُظِرَ في أسانيدها فربما وجد فيها أمثال هذه.

---

(١) راجع المبحث الأول من الفصل الخامس من هذا الكتاب وكتابنا: للدين والوطن، المواطنة بين شرعية الفتح وشرعية التحرير، دار نهضة مصر، القاهرة ٢٠٠٦.

والنصح واجب لأصحاب هذه الكتب أن يعيدوا النظر فيها ويخلوها من الحديث غير الصحيح، فإن فيما صح عن النبي ﷺ كفاية وغنية.

٨٢ مكرراً ـ ثالثاً/١ ـ استمرار المراجعات:

وبعد صدور الكتب الأربعة التي عرضنا خلاصتها فيما سبق، توالى صدور كتب «المراجعات»، كما أصبحت تعرف في الأدبيّات السياسية الإسلامية. فصدرت في عام ٢٠٠٤م ستة كتب من تأليف ناجح إبراهيم عبد الله، وراجعها وأقرها سائر الثمانية الذين يكونون معًا (القيادة التاريخية) للجماعة الإسلامية.

تناول أحد هذه الكتب موضوع: «تجديد الخطاب الديني»، وتناول آخر موضوع: «حتمية المواجهة.. وفقه النتائج»، وتناول الثالث موضوع: «فتوى التتار لشيخ الإسلام ابن تيمية.. دراسة وتحليل»، وتناول الرابع موضوع: «التصالح مع المجتمع»، وتناول الخامس موضوع: «هداية الخلائق بين الغايات والوسائل»، وتناول السادس موضوع: «الاستعلاء بالإيمان».

وفي عام ٢٠٠٥م صدرت ثلاثة كتب حملت أسماء الثمانية جميعًا، باعتبارهم المؤلفين لها، وهي كتاب «نهر الذكريات.. المراجعات الفقهية للجماعة الإسلامية»، وكتاب «تفجيرات الرياض.. الأحكام والآثار»، وكتاب «استراتيجية وتفجيرات القاعدة.. الأخطاء والأخطار».

وهذه الكتب جميعًا تسير في الخط نفسه الذي اختطته الكتب الأربعة الأولى، مع عمق في البحث وتطور في التعبير، وشجاعة أكبر في مواجهة أخطاء الفكر الأول للجماعة الإسلامية وما مضى على دربها من الجماعات التي اتخذت العنف وسيلة لفرض الرأي السياسي، أو وسيلة للتغيير السياسي.

ولا يتسع المقام هنا لدراسة تفصيلية لفقه الجماعة الإسلامية الجديد الذي تعبر هذه الكتب عنه. وهي دراسة جدير بالتوفر عليها لاكتشاف التطور الفكري والعلمي للجماعة الإسلامية، وللاستفادة منه في مواجهة ما قد يقع فيه شباب

المسلمين من إغواء تكرار التجربة التي دفعت هذه الجماعة، ودفع عدد من البلدان الإسلامية، ثمنًا غاليًا حتى أمكن الخروج من النفق المظلم الذي خاضه الجميع بسببها(١).

والإنصاف يقتضي أن أشير إلى جهود غير عادية، وغير مسبوقة، بذلتها مجموعة من الرجال المخلصين، الذين تحول ولايتهم لمناصب عامة ذات شأن بيني وبين ذكر أسمائهم، فأدت إلى النتائج التي تضمنتها الكتب المذكورة، وإلى وقف مسلسل العنف والعنف المضاد بين الدولة المصرية وبين قوات الأمن فيها. وهي جهود لا تزال مستمرة للوصول إلى النتائج نفسها في بلدان إسلامية وعربية، بل وأجنبية، أخرى تحاول الاستفادة من التجربة المصرية. ولا شك أن النجاح التاريخي للتجربة المصرية ينبغي أن يسجل منذ الآن، وتفاصيل كيفيات الوصول إليه ينبغي أن تدون وتحفظ إلى أن يحين الوقت الذي يمكن فيه الكشف عنها، لا تقديراً لأصحاب الفضل فيها فحسب، بل إحقاقًا للحقيقة التي تنحرف بها وعنها أقلام كثيرة لا تستطيع تصور ما حدث إلا في إطار فكرة المؤامرة التي تسيطر على أذهان كثيرين من المحللين والكُتّاب السياسيين، وهي هنا غير صحيحة جملة وتفصيلاً.

---

(١) تضمنت الكتب الأربعة الأولى بعض ما استحق التوقف عنده والتنبيه إليه، والقراءة المتأنية للكتب التسعة الجديدة ضرورة لتقويم الخط الفكري الذي تعبر عنه. راجع ملاحظاتنا على الكتب الأربعة الأولى في الفقرة رقم ٨٢ - مكررا - ثانيا من هذا الكتاب، وهي في أصلها جزء من دراسة نشرت في: علا أبو زيد (محررة)، الفكر السياسي المصري المعاصر، أعمال المؤتمر السنوي الخامس عشر لمركز البحوث والدراسات السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، الفصل الثالث: التيار الإسلامي وتجديد الفكر السياسي، ص ٨٥ وما بعدها؛ جامعة القاهرة ٢٠٠٢.

المبحث الثاني

في أهم المبادئ الدستورية الإسلامية

٨٣ ـ تمهيـــد:

نناقش في هذا المبحث أهم المبادئ السياسية (أو الدستورية) الإسلامية وهي - في نظرنا ـ الشورى والعدل والحرية والمساواة ومدى جواز مساءلة الحاكم.

٨٣ـ مكرر ـ المبدأ الأول: الشورى:

يعد مبدأ الشورى من أهم المبادئ الدستورية الإسلامية، وتكاد المصادر الإسلامية التي عنيت ببحث المسائل المتعلقة بنظام الحكم في الدولة الإسلامية أن تجمع على أهمية الشورى وتصدرها مبادئ الإسلام السياسية. ويتناول بحثنا في موضوع الشورى أدلة حجيتها، ومدى وجوبها، ونطاقها، ومدى إلزام الرأي الذى تنتهي إليه الشورى (وهو البحث المعروف بعنوان هل الشورى ملزمة أم معلمة).

وقد لا يجد الناظر في المصادر الإسلامية تعريفًا جامعًا مانعًا «للشورى». ولكنه يجد ـ يقينا ـ ممارسة دائمة وتأييدًا فقهيًا مستمرًا لما يمكن أن نعرفه بلغة العصر بأنه «اتخاذ القرارات في ضوء آراء المختصين في موضوع القرار فى كل شأن من الشؤون العامة للأمة». وقد عرّف بعض السلف الشورى بأنها «مذاكرة أهل الرأي في الأمر ثم اتباعهم».

وهـذا التعميم يؤكد حقيقة أن الشورى مبدأ من المبادئ الأساسية للإسلام

لا يقتصر العمل بها على المجال السياسي وإنما يمتد ليشمل كل جوانب حياة المسلمين. ولذلك فقد جاء في الأثر: «ما تشاور قوم إلا هدوا لأرشد أمرهم». فإذا نظرنا في المجال السياسي فإن الشورى فيه واجبة على الحكام، وحق للمحكومين، وطريق أمثل للوصول إلى صواب ما يراد النظر فيه من أمور الأمة العامة. ولم يعرض أمر يهم جماعة المسلمين فى حياة النبى ﷺ إلا عرضه للشورى بين من حضره من الصحابة، ولم يؤثر عنه قط أنه ﷺ خالف ما انتهى إليه رأي أهل الشورى الحاضرين معه.

ويمكننا أن نقول إن الشورى فى الحياة العامة للأمة تعني صدور الحاكمين، فيما يتخذونه من قرارات أو يحدثونه من أوضاع وتنظيمات، عن رأي أهل العلم والخبرة والمعرفة فيما يحقق مصلحة الأمة أو يتعارض معها. فما حقق مصلحة الأمة وجب إمضاؤه، وما لم يكن كذلك وجب منعه.

٨٤ـ أدلة حجية الشورى في القرآن الكريم:

يستدل على حجية الشورى بالقرآن والسنة فأما القران الكريم فقد وردت فيه آيتان صريحتان ذكرت فيهما الشورى: باعتبارها أمرًا واجبًا فى إحداهما، وباعتبارها وصفًا يمدح فاعلوه المتصفون به فى الثانية. ففي الآية الأولى يخاطب القرآن الكريم رسول الله ﷺ فيقول له ﴿ **فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لِنتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ** ﴾ [آل عمران: ١٥٩]

وقد نزلت هذه الآية عقب غزوة أحد التى خرج إليها الرسول ﷺ نزولاً على رأي أصحابه ـ وكان رأيه أن يبقوا في المدينة ويدافعوا عنها من داخلها ـ وبينت الأحداث التى مرت بالمسلمين في أثناء هذه الغزوة أن رأي الرسول ﷺ كان هو الأصوب والأصح. ومع ذلك فقد أمر الله نبيه بعد هذه الأحداث بأن يستغفر لأصحابه، وبأن يشاورهم في كل ما يحتاج إلى مشاورة. والنص بهذه الصورة،

وفي هذه الظروف، نص قاطع لا يدع مجالاً للشك في أن الشورى من مبادئ النظام السياسي الإسلامي وقيمة عليا يجب على الأمة المسلمة أن تستمسك بها دائمًا وتحت جميع الظروف[(١)].

والآية الثانية، هي قول الله تعالى في سورة الشورى: ﴿وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ﴾ [الشورى: ٣٨]. وهذه آية مكية (نزلت في مكة) ومن ثم فإن وصف المؤمنين بأن «أمرهم شورى» يفيد أن الشورى من خصائص الإسلام التى يجب أن يتحلى بها المؤمنون سواء أكانوا يشكلون جماعة لم تقم لها دولة بعد (وذلك كان هو حال المسلمين فى مكة) أم كانوا يشكلون دولة قائمة بالفعل كما كان حال المسلمين فى المدينة[(٢)].

وبالإضافة إلى هاتين الآيتين، يرى الأستاذ الشيخ محمد عبده أن فى قوله تعالى في سورة آل عمران ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَأُوْلَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران: ١٠٤]. دليلا أقوى، على وجوب الشورى، من الدليل المستمد من الآيتين السابق ذكرهما. وهو يقرر ذلك ببيان أن آية سورة الشورى تتضمن مدحًا للمؤمنين بأخذهم بالشورى، وأن آية سورة آل عمران الأخرى ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ﴾ توجب على الحاكم المشاورة، ثم يستدرك قائلا: «ولكن إذا لم يكن هناك ضامن يضمن امتثاله (أى الحاكم) للأمر فماذا يكون إذا هو تركه؟ أما هذه الآية فإنها تفرض أن يكون في الناس جماعة متحدون وأقوياء يتولون الدعوة إلى الخير، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر وهو عام في الحكام والمحكومين، ولا معروف أعرف من العدل، ولا منكر أنكر من الظلم[(٣)].

---

(١) انظر في هذا المعنى، وظروف نزول الآية: سيد قطب، في ظلال القرآن جـ ٤ ص ١١٨ـ١٢٠، الطبعة السابعة ١٩٧١ في بيروت «دار المعرفة».

(٢) في ظلال القرآن، المرجع السابق، جـ ٥، ص ٢٩٩.

(٣) تفسير المنار للسيد محمد رشيد رضا، جـ٤ ص ٤٥ طبعة المنار ١٩٧٦هـ. وانظر ما قدمناه في أول هذا الفصل من إشارة إلى مثل هذا المعنى.

٨٥ ـ الشورى في السنة النبوية:

وأما السنة النبوية فإنها زاخرة بالأمثلة العملية لاستشارة الرسول ﷺ لأصحابه حتى قال أبو هريرة رضى الله عنه: «ما أريت أحداً أكثر مشورة لأصحابه من رسول الله ﷺ ومن ذلك استشارة الرسول ﷺ لأصحابه في الخروج يوم بدر، وفي المنزل الذى ينزله عندها، وفي الخروج أو البقاء في المدينة يوم أحد، وفي مصالحة بعض الأحزاب يوم الخندق على ثلث ثمار المدينة، وغير ذلك كثير[١].

ومن هذه السنة العملية لرسول الله ﷺ تستفاد قاعدة عامة مؤداها أن الحاكم أو الإمام يستشير الأمة ـ أو أولي الرأي فيها ـ فيما يحتاج الوصول إلى قرار بشأنه إلى تبادل الآراء. وذلك في شأن الرسول ﷺ مقتصر على الأمور التى لم يكن فيها وحي بفعل أمر معين أو تركه فإن ما كان الأمر محلاً لوحي فلا مجال للمشاورة فيه.

وفيما بعد عصر الرسالة فإن الشورى قد تمتد حتى تغطي تلك المسائل المنصوص على أحكامها إذا كانت المناقشة خلال الشورى ترمي إلى الوصول إلى اتفاق على فهم ملائم ـ لظروف الوقائع أو الزمان أو المكان ـ لتطبيق النصوص بالإضافة إلى شمول الشورى ـ بطبيعة الحال ـ لتلك الأمور التي لم يرد فيها نص تفصيلي بحكم معين، أي الأمور التي تركت للاجتهاد.

٨٦ـ وجوب الشورى:

والرأى الراجح بين الفقهاء هو أنه يجب على الحاكم مشاورة الأمة فى الأمور العامة بحيث إذا تركها الحاكم كان للأمة أن تطالبه بها، وأن تبدي رأيها ـ ولو لم يطلب منها ـ فيما قد يكون لها فيه رأي[٢].

---

(١) الخبر عن أبي هريرة رواه الترمذي، في سننه، في باب ما جاء في المشاورة، جـ٥ ص ٣٧٥ من طبعة القاهرة ١٩٦٤ وإن يكن في إسناد الخبر مقال فإن معناه يكاد أن يكون متواتراً عن النبى ﷺ وانظر في الوقائع المشار إليها: سيرة ابن هشام مع شرحها الروض الأنف، في الصفحات ١٦، ١٢٧، ١٩١ من الجزء الثانى.

(٢) عبد القادر عودة، الإسلام وأوضاعنا السياسية، ط ٢، بيروت ١٩٦٧ص ١٢٠ ـ ١٢١.

وهذا الوجوب مستفاد من الآيتين الكريمتين اللتين قدمنا ذكرهما في أدلة حجية الشورى. ففي الآية الأولى جاء الأمر إلى الرسول ﷺ بأن يشاور أصحابه: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ﴾. وإذا كانت المشاورة واجبة على رسول الله ﷺ وهو يحكم دولة الإسلام الأولى - فإنها تجب كذلك - من باب أولى - على كل حاكم لدولة إسلامية بعده. ويبدو ذلك واضحًا إذا تذكرنا أن الرسول ﷺ كان - في واقع الأمر - مستغنيًا عن المشاورة، إذ يأتيه الوحي بحل ما قد يبدو مشكلاً من الأمور. بينما لا سبيل أمام من بعده من الحكام إلا أن يستفيدوا من خبرات أولي الرأي في الأمة وآرائهم[1].

وأما الآية الثانية فقد جعلت الشورى وصفًا لازمًا للمؤمنين يحفها من يمينها - في النص القرآني - وصف المؤمنين بالاستجابة لله، وإقامة الصلاة. ومن يسارها وصفهم بالإنفاق مما رزقهم الله تعالى. وذلك كله من فرائض الإسلام. وواسطة عقد هذه الآية الكريمة هي الشورى التي مدح بها المؤمنون، وكأن وصف الإيمان الكامل لا يتحقق بغيرها.

ومع أن القول بالوجوب - في شأن الشورى - هو الأرجح عند جمهور الفقهاء، فقد ذهب بعضهم إلى أن الأمر الوارد بالشورى إنما هو للندب لا للوجوب. وأن المقصود بهذا «الندب» هو «تطييب قلوب الصحابة» والواقع أن هذا لا يعدو أن يكون فهمًا في معنى الآية الكريمة وسبب نزولها. وليس ثمة ما يمنع من القول بأن «تطييب القلوب» هو أحد أسباب الأمر بالشورى، ولكنه - يقينًا - ليس هو السبب الوحيد. وليس أدل على ذلك من فعل الرسول ﷺ نفسه في كثرة مشاورته لأصحابه. وقد فطن الفقهاء والمفسرون إلى هذه المعاني كلها، فقرروا أن الشورى من عزائم الأحكام التي لا بد من نفاذها (والعزائم الواجبات التي لا يجوز تركها) ورتبوا على ذلك أن من ترك الشورى من الحكام فعزله واجب دون خلاف[2].

---

(١) راجع في فوائد مشاورة الرسول أصحابه وما يستفاد منها من الحِكَم، أحكام القرآن لأبي بكر الرازي الشهير بالجصاص، ط. الآستانة جـ ٢ ص ٤٠ وما بعدها.

(٢) تفسير القرطبي جـ ٤ ط. دار المعرفة ببيروت، ص ٢٤٩ - ٢٥١، والتفسير الكبير للفخر الرازي، ط. القاهرة جـ٣، ص ١٢٠ - ١٢٢؛ والتحرير والتنوير للطاهر بن عاشور، حيث نقل القول =

٨٦ـ مكرر ـ الشورى والاستشارة:

يفرق الأستاذ الدكتور توفيق الشاوي في كتابه: أحكام الشورى بين الشورى والاستشارة.

وهو يرى أن الاستشارة هي طلب الرأي أو المشورة ممن يكون محل ثقة الطالب. وطالب الاستشارة هو وحده صاحب الحق فى اتخاذ «القرار» في المسألة التي يطلب الرأي فيها.

أما الشورى فهي الوسيلة الجماعية الشرعية التي تصدر بها الجماعة أو الأمة قراراً في شأن من شؤونها العامة بحرية كاملة.

والاستشارة غير واجبة، والرأي الذي يبدى لطالبه فيها غير ملزم له. أما الشورى فهي واجبة وملزمة.

وهذه التفرقة صحيحة ـ في تقديرنا ـ والغفلة عنها هي التي أوقعت كثيراً من الباحثين في وهم عدم إلزام الشورى أو عدم وجوبها.

فإذا تحدد المعنى الاصطلاحي للشورى على النحو الذي يقترحه الدكتور الشاوي فإن شقة الخلاف بين الرأيين ـ فى الوجوب والإلزام ـ ستضيق حتمًا، إن لم يَزُلْ الخلاف أصلاً[(١)].

٨٧ ـ نطاق الشورى:

أما نطاق الشورى. أي المسائل التى يمكن أن تكون محلاً لها، فذلك ما لا نجد له في النصوص المقررة لوجوب الشورى تحديداً قاطعًا. فقد ورد الأمر بالشورى في القرآن الكريم واصفًا إياها بأنها الشورى في (الأمر)، وفي هذه الكلمة من العموم

= بوجوب الشورى عن المالكية بلا خلاف وعن الأحناف أخذًا من تفسير الجصاص، وأنه مختار الشافعية كما قرره النووي في صدر كتاب الصلاة من شرح مسلم. جـ٣ ص ٢٦٩.

(١) توفيق الشاوي، فقه الشورى والاستشارة، ط دار الوفاء ١٩٩٢، وص ١١٦.

والإطلاق ما يجعلها تشمل كل شؤون الجماعة المسلمة في كل نواحي حياتها . فإذا تمشينا مع هذا الإطلاق والعموم في كلمة (الأمر) فإننا نستطيع أن نقول إنّ جميع الشؤون العامة للأمة المسلمة يمكن ـ أو يجب ـ أن تكون محلاً للشورى . غير أن مثل هذا الإطلاق ـ في الواقع ـ لا يمكن أن يكون مرادًا من النصوص التي تأمر بالشورى . ذلك أنه يوجد قيدان يجب التقيد بهما في هذا الخصوص . أولهما أن الشورى لا تكون في أي مسألة ورد فيها نص تفصيلي قطعي الدلالة في القرآن الكريم أو السنة التى تعد تشريعًا عامًا . فهذه الأمور خارجة بالضرورة عن نطاق الشورى ، ولا يمكن ـ بعد ورود النص ـ أن تكون محلا لها اللهم إلا إذا كان موضوع الشورى هو تفسير النص أو تنفيذه ، ولا يكون ذلك ـ بداهة ـ إلا فيما بعد عصر الرسالة من عصور إذ يختص الرسول بذلك التفسير والتنفيذ خلال حياته ﷺ .

والقيد الثانى هو أنه حين تعرض مسألة ما على الشورى فإنه لا يجوز أن ينتهي رأي المشيرين ، أو المستشارين ، إلى نتيجة تخالف نصًا من النصوص التشريعية الواردة في القرآن الكريم أو السنة النبوية ، إذ مثل هذه المخالفة تمنع الأخذ بالرأي الذي تنتهي إليه الشورى ، وتجعلها من ثم لا قيمة لها[1] .

أما خارج دائرة هذين القيدين (اللذين يمكن اعتبارهما شقين لقيد واحد هو التزام النصوص في الموضوعات التي تعرض للشورى وفي النتيجة التي تنتهي إليها) فإن كل أمر مما لم يرد فيه نص ، أو ورد فيه نص غير قطعي الدلالة ، يمكن أن يكون محلا للشورى ما دام يتعلق بمسألة تعد من الشؤون العامة للأمة[2] .

---

(١) عبد القادر عودة ، الإسلام وأوضاعنا السياسية ، المرجع السابق ص ١٥٨ ؛ الدكتور عبد الكريم عثمان ، النظام السياسي فى الإسلام ، بيروت ١٩٦٨ ، ص ٣٥ .

(٢) انظر المرجعين السابقين ، ويؤيد هذا الرأي الأستاذ الشيخ محمد أبو زهرة ، المذاهب السياسية الإسلامية ، ص ٣٧ـ٣٨ . وانظر كذلك ما نقله القرطبي عن أبي عبد الله بن خويز منداد من مجتهدي المالكية في عموم الشورى . تفسير القرطبي جـ ٤ ص ٢٥٠ وقارن : تفسير الطبري ، جـ ٧ ص ٣٤٥ من طبعة دار المعارف بالقاهرة بتحقيق محمود شاكر . وينبغي في نظرنا أن نفرّق بين النصوص الآمرة وبين السوابق الدّالة أو الموجهة دون أن يرقى حكمها إلى مرتبة الإلزام . وهذه مسألة دقيقة وتحتاج إلى مزيد بحث وتأمل ، فأكتفي الآن بالتنبيه إليها على أمل بحثها بتفصيل إن قدّر الله ويسَّر .

٨٨ـ المرونة فى تحديد نطاق الشورى:

والواقع أن عدم تحديد أو تعيين الموضوعات التي تعرض للشورى تحديد قاطعًا هو الأليق بمنهج الإسلام في التشريع، من تقرير الكليات والقواعد العامة، وترك الجزئيات والتفصيلات ليوائم المسلمون بصددها بين النصوص وبين متطلبات الأزمان والأمكنة التى تطبق فيها شريعة الإسلام.

وبديهي أن الأمور التى سوف تعرض للشورى سوف تكون دائمًا من الأمور ذات الدقة والخطر مما يحتاج الوصول إلى قرار بشأنه إلى روية وإعمال نظر. أما أمور «الإدارة اليومية» التي تشغل الأجهزة التنفيذية والإدارية للدولة فإنها ـ بطبيعتها وبحكم حاجتها إلى حسم يقترن بالسرعة ـ لا تحتمل العرض على الشورى، اللهم إلا إذا تعلق بعضها ببعض الخطير من الأمور أو المشاكل التي تمس مجموع الأفراد المتعاملين مع هذه الأجهزة.

وذلك ـ أيضًا ـ يؤكد التفرقة السابقة بين الشورى والاستشارة. ولكنه من ناحية أخرى يؤكد أنه فى عصرنا ينبغي أن تقوم على أمر الشورى مؤسسات تحدد وظائفها تحديدًا قاطعًا. وأي أمر اتفقت عليه كلمة الأكثرية في هذا المجال فهو جائز شرعًا لأنها مسائل تنظيمية متروكة أصلاً لاجتهاد الأمة فيها. وهذا الاجتهاد في كل عصر هو الذي يحدد ملامح النظام السياسي للدولة الإسلامية فيه. (وقد فصل القول في هذه المسألة الدكتور توفيق الشاوي في كتابه السالف ذكره).

ويستوى بعد ذلك ـ في تقديرنا ـ أن تكون تلك الأمور ذات الدقة والخطر من الأمور التنفيذية أو من الأمور التشريعة (مما ليس فيه نص قطعي الدلالة) فقد عرض عمر بن الخطاب رضي الله عنه مسائل تشريعية على أهل شوراه من بينها مسألة عقوبة شارب الخمر، ومسألة سواد العراق (أى أرضه التى فتحت فى عهده[١]).

---

(١) في شأن عقوبة شارب الخمر. انظر بحثنا عن جريمة شرب الخمر وعقوبتها المجلة العربية للدفاع الاجتماعي (التي تصدرها جامعة الدول العربية)، العدد الثالث، ١٩٧٣ ص ١٦٣ والفقرة رقم ٦٠ من كتابنا في أصول النظام الجنائي، السابق ذكره؛ وفي موضوع أرض العراق، انظر تعليل الأحكام لأستاذنا الشيخ محمد مصطفى شلبي ص ٤٨ ـ ٥٦.

على أنه إذا كانت المسألة المعروضة للشورى من المسائل التشريعية (أي التي يحتمل أن يصدر بشأنها قرار يكون أثره عاما مجردًا) فإنه يتعين أن يكون من بين من تعرض عليهم للشورى من يعدون من المجتهدين، إذ إن الرأي في مثل هذه المسائل لا يكون متكاملا إلا إذا ضمت هيئة الشورى المجتهدين - أو بعضهم - للأسباب المفصلة في موضعها من كتب أصول الفقه وفلسفة التشريع.

يقول العلامة الشيخ الطاهر بن عاشور، في تفسيره المسمى بـ «التحرير والتنوير» وظاهر الأمر أن المراد بالمشاورة «المشاورة الحقيقية التي يقصد منها الاستعانة برأي المستشارين». . «وقد دلت الآية على أن الشورى مأمور بها الرسول ﷺ فيما عُبِّر عنه بـ (الأمر) وهو مهمات الأمة ومصالحها في الحرب وغيرها، وذلك في غير أمر التشريع لأن أمر التشريع إن كان فيه وحي فلا محيد عنه، وإن لم يكن فيه وحي وقلنا بجواز الاجتهاد للنبي ﷺ في التشريع فلا تدخل فيه الشورى لأن شأن الاجتهاد أن يستند إلى الأدلة لا للآراء، والمجتهد لا يستشير غيره إلا عند القضاء باجتهاده، كما فعل عمر وعثمان. فتعين أن المشاورة المأمور بها هنا هي المشاورة في شؤون الأمة ومصالحها، وقد أمر الله بها هنا. . فشرع [القرآن الكريم] المشاورة في مراتب المصالح كلها وهي: مصالح العائلة ومصالح القبيلة أو البلدة، ومصالح الأمة[1].

٨٩ - مدى إلزام الشورى:

وإذا كانت الشورى مقررة بنصوص القرآن والسنة، وكان اتباع هذه النصوص واجبًا على الحكام، وكان نطاق الشورى يشمل ما أشرنا إليه في الفقرات السابقة من مسائل، فإنه يبقى علينا أن نبحث مدى إلزام الرأي الذي تنتهي إليه الشورى أو ما يعرف بمسألة هل الشورى ملزمة أم معلمة؟

وفي هذا الخصوص نجد أننا أمام رأيين متعارضين أحدهما يقول أصحابه إن الشورى ملزمة للحاكم بحيث إذا استقر رأي أهلها - أو غالبيتهم - على شيء وجب

(١) التحرير والتنوير، جـ٣ ص ٢٦٧ - ٢٦٨.

عليه اتباعه. أما الرأي الثاني فيرى أصحابه أنه لا يجب على الحاكم أن يفعل ما انتهت إليه أكثرية المشيرين، وإنما يكفي أن يشاورهم، ثم يمضي بعد ذلك فينفذ ما يراه راجحًا عنده، خالف ذلك رأي أهل الشورى أم وافقه.

ويستدل أصحاب هذا الرأي الأخير بتفسير بعض المفسرين لقول الله تعالى: ﴿فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ﴾ [آل عمران: ١٥٩]، إذ يذهب هؤلاء إلى أن معنى هذا النص أن للرسول أن يأخذ بما انتهت إليه الشورى أو يدعه(١). كما يستدلون ببعض مواقف للرسول ﷺ ولصاحبيه أبي بكر وعمر يرون فيها أن الشورى لم تكن ملزمة فيما انتهت إليه. ومن أهم هذه المواقف موقف الرسول ﷺ في قضية صلح الحديبية حيث أمضاه ﷺ رغم معارضة بعض أصحابه في ذلك.

وموقف أبي بكر في إنفاذ جيش أسامة رغم عدم موافقة بقية الصحابة على ذلك.

وموقفه من حروب الردة التي خالفه فيها أصحابه.

وكذلك موقف عمر فى تقسيم أرض العراق(٢).

ويذهب أصحاب الرأي الأول من القائلين بأن الشورى ملزمة إلى أن الآية المشار إليها إنما تدل على لزوم نتيجة الشورى، إذ لا يكون العزم إلا بعد الشورى. ولذلك قال فى تفسيرها القرطبي - نقلا عن قتادة - إن «العزم هو الأمر المروى المنقح، وليس ركوب الرأي دون رَوِيَّة عزمًا»(٣).

---

(١) ذلك هو ما أورده الدكتور عبد الحميد متولي نقلا عن تفسير الطبري، وتفسير القرطبي راجع كتابه سالف الذكر، ص ٢٤٥-٢٤٦.

(٢) انظر في الاستشهاد بهذه المواقف جميعًا «الشورى في الإسلام» للدكتور محمود بابللي، بيروت ١٩٦٨، ص ٨١-١٠٥. وقد أشار بعضها الدكتور عبد الحميد متولي في المرجع السابق ذكره. وقد أشار الدكتور متولي أيضًا إلى قضية أسرى بدر وأن الرسول أخذ فيها برأي أبي بكر دون غيره. والصحيح، كما ثبت فى الأحاديث الصحيحة، أن ما فعله الرسول من قبول الفداء من أسرى بدر كان رأي جمهور أصحابه لا رأي أبي بكر وحده، وقد بين ذلك الأستاذ الشيخ محمد عبده في تفسير المنار جـ ١٠ ص ٩٩-١٠١، وكذلك ص ١٠٩. وانظر أيضًا ما ورد فيه عن غزوة بدر فى جـ ٩ ص ٦١١. وقد أورد الطبري في تفسيره أحاديث تؤيد ذلك أيضا. انظر جـ ٧ ص ٣٧٥-٣٧٦.

(٣) تفسير القرطبي، ج ٤، ص ٢٥٢.

ولا ينقض ذلك ما يقال من أن معنى «وتوكل على الله» أن لا يتوكل على مشاورتهم، ذلك أن التوكل هو طلب التأييد والتسديد، وذلك لا يكون إلا من الله سبحانه وتعالى الذي بيده مقاليد كل شيء. أما دور المشاورة فمحصور في بيان أقرب الآراء إلى الصواب وأحراها بالاتباع.

ويمكننا تأييد هذا الرأي أيضًا بما ذكره الطبري في تفسيره من أن العزم والتوكل على الله إنما يكون في الأمر الذي يصدر فيه الرسول عن وحي الله تعالى إليه، وأمره إياه بفعل شيء معين. فعند ذلك لا يجوز للرسول ﷺ أن ينظر إلى رأي أهل شوراه، وعليه أن ينفذ ما أمر به، وافق ذلك رأيهم أو لم يوافقه. وفي ذلك يقول الطبري: «فإذا صح عزمك بتثبيتنا إياك، وتسديدنا لك فيما نابك وحزبك من أمر دينك ودنياك، فامض لما أمرناك به على ما أمرناك به وافق ذلك آراء أصحابك وما أشاروا به عليك أو خالفه»[(١)].

وواضح من هذا النص أنه ينبغي العزم على كل ما جاء به الوحي دون نظر - فيه - إلى الشورى ونتيجتها. أما ما لم يكن فيه وحي فلا دلالة لهذا النص عليه ويبقى على الأصل من التزام الشورى فيه وهذا هو ما فهمه الإمام البخاري - رحمه الله - حين ترجم في صحيحه بما يؤكد ذلك فقال: «باب قول الله تعالى ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ وأن المشاورة قبل العزم والتبيّن[(٢)] وذلك أيضًا هو نص قول الإمام الشاطبي في الاعتصام: «وأن المشاورة إنما تكون قبل التبيين»[(٣)]. وفى صحيح البخاري: «وكانت الأئمة بعد النبى ﷺ يستشيرون الأمناء من أهل العلم، وكان القراء أصحاب مشورة عمر: كهولاً كانوا أو شبابًا»[(٤)].

---

(١) تفسير الطبري، جـ٧ ص ٣٤٦. ويلاحظ أن الأستاذ الدكتور متولي قد استدل بالعبارة نفسها في كتابه السالف الذكر ولكنه أوردها ناقصة.

(٢) صحيح البخاري، جـ٩ ص ١٣٨ وتراجم البخاري (أي عناوين صحيحه) تتضمن فقهه للمسائل التي تشملها الأحاديث التي يوردها تحت الترجمة. انظر في ذلك: محمد الصباغ، الحديث النبوي ط ٤، ١٩٨٢، ص ٣٦٨-٣٧٠.

(٣) الشاطبي، الاعتصام، جـ٢ ص ٢٠٩ وفيه أيضًا إشارة إلى ترجمة البخاري السالفة الذكر. وذهب الشيخ الطاهر بن عاشور إلى أن العزم يكون بعد المشاورة فقال: «المراد: فإذا عزمت بعد الشورى أي تبين لك وجه السداد فيما يجب أن تسلكه فعزمت على تنفيذه..» التحرير والتنوير، ج ٣، ص٢٧٠.

(٤) صحيح البخاري، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب قول الله تعالى ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾، [الشورى: ٣٨] ص ١٥٤٣ من طبعة دار السلام عام ١٩٩٧.

٩٠ـ أدلة القائلين بعدم إلزام الشورى:

أما المواقف التي استند إليها النافون لكون الشورى ملزمة فيبدو أنهم قد جانبهم التوفيق في تفسيرها وتأويلها، بل وأحيانًا في روايتها أيضًا، وبيان ذلك كما يلي:

١/٩٠ـ صلح الحديبية:

إن موضوع صلح الحديبية لم يكن في أية مرحلة من مراحله ـ محلاً للشورى. وإنما صدر فيه الرسول ﷺ عن الوحي من أوله إلى آخره. وكل ما حدث أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه كان قد سأل الرسول ﷺ: لم يقبل المسلمون الصلح؟ فكان جواب الرسول له: «أنا عبد الله ورسوله، لن أخالف أمره، ولن يضيعني»[١]. بل إن رسول الله ﷺ قد بين قبل ذلك ـ أي قبل هذه المناقشة مع عمر ـ أن الأمر مرجعه إلى الوحي. فحين توقفت ناقة رسول الله ﷺ قال لأصحابه: حبسها حابس الفيل عن مكة، لا تدعوني قريش اليوم إلى خطة يسألوني فيها صلة الرحم إلا أعطيتهم إياها»[٢]. ومن ثم فإنه لا علاقة لما حدث في صلح الحديبية بموضوع الشورى من قريب أو بعيد، ولا دليل فيه على لزومها أو عدمه. وفعل النبي فيه تصرّف بالوحي في هذه القضية بعينها فلا يصلح لقياس غيرها عليها.

١/١/٩٠ـ صلح الحديبية وصلح إسرائيل:

وإذا تبين أن صلح الحديبية كان مرجع عقده بين رسول الله ﷺ وبين مشركي قريش هو الوحي، فإنه يتبين أيضًا، بالإضافة إلى ما تقدم من عدم صحة الاستدلال به في موضوع إلزام الشورى، خطأ استدلال بعض العلماء الرسميين ـ آنئذ ـ بموقف النبي ﷺ في عقده هذا الصلح على صحة عقد المعاهدات مع أعداء الدولة الإسلامية، وبوجه خاص استدلالهم به على مشروعية معاهدة الصلح مع إسرائيل، وخطأ هذا الاستدلال يبدو أكثر وضوحًا إذا استصحبنا الحقائق التالية:

---

(١) سيرة ابن هشام مع شرحها الروض الأنف للسهيلي، جـ ٢ ص ٢٣٠ من طبعة القاهرة ١٩١٤م.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٢٦. ويلاحظ أن رسول الله وأصحابه إنما أرادوا بالخروج إلى مكة العمرة وليس الحج كما ذكر الدكتور محمود بابللي في المرجع المشار إليه سابقًا ص ٨٢.

٢/١/٩٠ ـ صلح الحديبية لا يقاس عليه:

إن الله سبحانه وتعالى قد نسب صلح الحديبية إلى نفسه وسماه في محكم كتابه فتحًا مبينًا: ﴿إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا ۝١ لِيَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِن ذَنبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ وَيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَيَهْدِيَكَ صِرَاطًا مُّسْتَقِيمًا ۝٢ وَيَنصُرَكَ اللَّهُ نَصْرًا عَزِيزًا﴾ [الفتح: ١ ـ ٣]. فأنى لأي حاكم في أية دولة إسلامية، بعد الرسول ﷺ أن يضمن أن ما يعقده من معاهدات يؤيده فيه من الله عز وجل نصره وهدايته وتمام نعمته؟

ومن هنا فإننا لا نرى القياس على صلح الحديبية أصلاً. ذلك أن صلح الحديبية لم يكن ليتم لولا وحي الله إلى نبيه بقبول ما قبله فيه. وما كان كذلك لا يعد قاعدة عامة يجوز القياس عليها. بل هو مما صح فيه قول الفقهاء عن الوقائع النبوية التي لا يقاس عليها: «قضية عين لا عموم لها».

٣/١/٩٠ ـ عقد المعاهدات منوط بالمصلحة العامة:

إن صحة المعاهدة وجواز عقدها لا يتوقف على قياس أو استدلال بسابقة. لأن الأصل في عقد المعاهدات هو تحقيق مصلحة الأمة المسلمة والدولة الإسلامية. والمرجع في ذلك هو القواعد المقررة في أصول الفقه تحت عنوان المصالح المرسلة، وفي أبواب الضرورة وما إليها. فما حقق مصلحة الأمة الإسلامية من المعاهدات فإمضاؤه جائز بلا خلاف، ولا يحتاج إلى فتيا بصحة الإقدام عليه وما كان مهدرًا لمصلحة الأمة أو مضيعًا لها فإمضاؤه غير جائز بلا خلاف ـ كذلك ـ وإذا وافق عليه بعض المسلمين فهو لا يلزم غيرهم ممن لم يوافق عليه. لأن أحدًا لا يملك إهدار حقوق المسلمين أو التنازل عنها. فإن فعل ففعله مردود عليه ولا يحتج به على غيره.

٤/١/٩٠ ـ حقن الدماء ليس غاية مطلقة:

إن حقن دماء المسلمين، وحفظ حياة الشباب، وتجنيب الدولة الإسلامية ويلات الحرب، كل ذلك لا يجوز أن يكون سببًا لتسويغ عقد دولة إسلامية معاهدة صلح

أو سلام مع دولة غير إسلامية. فالمسلمون لا يعتبرون حياة أبنائهم ودماءهم أغلى من أن تراق في سبيل الله أو في سبيل الوطن الإسلامي. لأن ﴿ اللَّهَ اشْتَرَىٰ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُم بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَعْدًا عَلَيْهِ حَقًّا فِي التَّوْرَاةِ وَالإِنجِيلِ وَالْقُرْآنِ وَمَنْ أَوْفَىٰ بِعَهْدِهِ مِنَ اللَّهِ فَاسْتَبْشِرُوا بِبَيْعِكُمُ الَّذِي بَايَعْتُم بِهِ وَذَٰلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ ﴾ [التوبة: ١١١].

وليس للمسلمين أن يتركوا الجهاد في سبيل الله حقنًا لدمائهم وإن قل عددهم وكثر عدد أعدائهم. وذلك لقول الله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ إِن يَكُن مِّنكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ وَإِن يَكُن مِّنكُم مِّائَةٌ يَغْلِبُوا أَلْفًا مِّنَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَفْقَهُونَ (٦٥) الآنَ خَفَّفَ اللَّهُ عَنكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا فَإِن يَكُن مِّنكُم مِّائَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ وَإِن يَكُن مِّنكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُوا أَلْفَيْنِ بِإِذْنِ اللَّهِ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ ﴾ [الأنفال: ٦٥-٦٦].

٥/١/٩٠ - متى يجوز ترك الجهاد:

والحالة الوحيدة التي يجوز فيها للمسلمين ترك جهاد الأعداء في أثناء القتال هي حالة التحيز إلى فئة مؤمنة، أو التحرف لقتال. قال تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا زَحْفًا فَلا تُوَلُّوهُمُ الأَدْبَارَ (١٥) وَمَن يُوَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهُ إِلَّا مُتَحَرِّفًا لِّقِتَالٍ أَوْ مُتَحَيِّزًا إِلَىٰ فِئَةٍ فَقَدْ بَاءَ بِغَضَبٍ مِّنَ اللَّهِ وَمَأْوَاهُ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ ﴾ [الأنفال: ١٥-١٦].

أما في حالة اغتصاب العدّو أرض المسلمين فإن الجهاد يصبح فرض عين على أهلها، وعلى كل مسلم إنْ لم يكْف أهلها لاستردادها ولا يجوز ترك الجهاد في هذه الحال إلا بعد رد العدوان واسترداد دَار السلام.

٦/١/٩٠ - شروط الصلح مع الأعداء:

إن الإسلام يجيز أن تعقد الدولة الإسلامية معاهدة صلح أو سلام مع دولة غير

إسلامية بشرط أن يجنح الأعداء للسلم. ومعنى الجنوح للسلم ـ والله تعالى أعلم ـ لا يتحقق إلا بأن يتخلى أعداء الدولة الإسلامية عن عدوانهم، وأن يردوا إلى المسلمين ما يكونوا قد اغتصبوه منهم من أموالهم وأرضهم وذلك هو بعض معنى قول الله تعالى: ﴿وَإِن جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ﴾ [الأنفال: ٦١]. خصوصًا إذا كانت المعاهدة المعروضة أعقبت نصرًا للمسلمين وصادفت قوة فيهم وقدرة على جهاد الأعداء. وتحقق شروط جواز مثل هذه المعاهدة، أو توافر مسوغات عقدها أمر تقديري متروك تقريره لأولي الأمر في الدولة الإسلامية. وهو يخضع لظروف وأمور لا يحصرها عد، ولا يتوافر الإلمام بها على كثرتها وتشعبها للأفراد العاديين.

وقد أفتى الشيخ حسن مأمون ـ مفتى الديار المصرية ثم شيخ الأزهر الأسبق ـ في شأن الصلح مع إسرائيل بأنه «إذا كان على أساس ردّ الجزء الذى اعتدي عليه (أي من أرض فلسطين) إلى أهله كان صلحًا جائزًا. وإن كان على إقرار الاعتداء وتثبيته فإنه يكون صلحًا باطلاً لأنه إقرار لاعتداء باطل، وما يترتب على الباطل يكون باطلاً مثله». . وبأن: «الصلح على أن تبقى البلاد التي سلبها اليهود من فلسطين تحت أيديهم وعلى عدم إعادة أهلها إليها لا يحقق إلا مصلحتهم وليس فيه مصلحة للمسلمين، ولذلك لا نجيزه من الوجهة الشرعية. . ».

٩٠/١/٧ـ حدود دور العلماء:

إنه إذا كان من الضروري، أو حتى من المناسب، أن تعقد الدولة الإسلامية معاهدة ما مع دولة غير إسلامية، فإن الرأي يبديه العلماء (وأقصد هنا العلماء في شؤون الدين والشريعة والفقه الإسلامي) يجب أن يقتصر على بيان الحكم الشرعي في عقد المعاهدة من حيث المبدأ. أما التفاصيل فيجب أن تترك دائمًا في هذا العصر للمختصين في الموضوع أو الموضوعات التي تتعرض لها المعاهدة. لأن واقع العلماء الرسميين لا يجعلنا في حل من أن نقبل منهم الخوض فيما لا يعرفون أو فيما لا يحسنون من أمور. ولو كان هؤلاء العلماء اليوم على سنة أسلافهم من الأئمة

أمثال أبي حنيفة والشافعي ومالك وأحمد بن حنبل وابن تيمية وابن قيم الجوزية وابن عبد السلام، بل من أمثال المتأخرين، من المعاصرين، محمد الخضر حسين، والمراغي، والأحمدي الظواهري، ومحمد رشيد رضا، ويوسف الدجوي، وسليم البشري وغيرهم وغيرهم. . لكان لنا رأي غير رأينا في حدود ما يجوز لهم التعرض له في الفتيا، وما يجب ألا يقبل منهم.

٨/١/٩٠- فتوى سابقة للأزهر:

وقد سبق للجنة الفتوى بالأزهر أن أصدرت في ١٨ من جمادي الأولى ١٣٧٥ هجرية الموافق ١ من يناير ١٩٥٦م، فتوى حول «إبرام الصلح مع إسرائيل التي اغتصبت فلسطين من أهلها، وأخرجتهم من ديارهم، وشردتهم نساء وأطفالا وشيبًا في آفاق الأرض» وأفتت اللجنة في التاريخ المشار إليه بأن «الصلح مع إسرائيل - كما يريده الداعون إليه - لا يجوز شرعًا» وبأنه «لا يجوز للمسلمين أن يصالحوا هؤلاء اليهود. . على أي وجه يمكن اليهود من البقاء كدولة في أرض هذه البلاد الإسلامية المقدسة، بل يجب عليهم أن يتعاونوا جميعا. . لرد هذه البلاد إلى أهلها. . وأن يعينوا المجاهدين بالسلاح وسائر القوى على الجهاد في هذا السبيل. . ومن قصر في ذلك، أو فرط فيه، أو خذل المسلمين عنه أو دعا إلى ما من شأنه تفريق الكلمة وتشتيت الشمل والتمكين لدول الاستعمار والصهيونية من تنفيذ خططهم ضد العرب والإسلام وضد هذا القطر العربي الإسلامي، فهو - في حكم الإسلام - مفارق جماعة المسلمين ومقترف أعظم الآثام».

وتمضي اللجنة فتتحدث عن موالاة أعداء الإسلام قائلة: «وقد أشار القرآن الكريم إلى أن موالاة الأعداء إنما تنشأ عن مرض في القلوب يدفع أصحابها إلى هذه الذلة التي تظهر بموالاة الأعداء، فقال تعالى: ﴿**فَتَرَى الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ يُسَارِعُونَ فِيهِمْ يَقُولُونَ نَخْشَىٰ أَن تُصِيبَنَا دَائِرَةٌ فَعَسَى اللَّهُ أَن يَأْتِيَ بِالْفَتْحِ أَوْ أَمْرٍ مِّنْ عِندِهِ فَيُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا أَسَرُّوا فِي أَنفُسِهِمْ نَادِمِينَ**﴾ [المائدة: ٥٢]. .

ثم تهيب اللجنة بالمسلمين عامة: «أن يعتصموا بحبل الله المتين، وأن ينهضوا بما

يحقق لهم العزة والكرامة، وأن يقدروا عواقب الوهن والاستكانة أمام اعتداء الباغين، وتدبير الكائدين، وأن يجمعوا أمرهم على القيام بحق الله تعالى وحق الأجيال المقبلة في ذلك إعزازًا لدينه القويم . . ».

وقد صدرت هذه الفتوى في وقت لم تكن فيه العصابة المعادية قد احتلت قطاع غزة، ولا شبه جزيرة سيناء، ولا مرتفعات الجولان، ولا الضفة الغربية لنهر الأردن بمدنها الإسلامية، ولا مدينة القدس مسرى رسول الله ﷺ وموطن ثالث الحرمين الشريفين وأولى القبلتين: المسجد الأقصى، والذي بارك الله تعالى حوله. وفي ظل احتلالها لهذه الأماكن جميعًا أفتى من أفتى بجواز الصلح، أو بجواز عقد معاهدة سلام، قياسًا على صلح الحديبية. فأي الفتويين يمكن للباحث المحايد أن يعتبرها ممثلة للفقه الإسلامي؟ وهل يؤدي تضاعف العدوان مرات ومرات إلى التشدد في الفتوى أخذًا بالعزائم، أم إلى الترخص فيها بالقياس على أصل لا يصح القياس عليه، وفي فرع لا تجمعه بالأصل مظنة شبه، ودون أن تثبت بينه وبين الأصل علة جامعة خرط القتاد؟

هذا، ونعود بعد إلى ما بدأنا بتقريره، فنكرر أن الاستدلال بقضية صلح الحديبية على عدم إلزام الشورى، أو على إلزامها، استدلال غير صحيح. وأن الاستدلال بالقضية ذاتها على جواز عقد المعاهدات بين دولة إسلامية ودولة غير إسلامية، استدلال في غير محله، فلا صلح الحديبية كان محلا للشورى. ولا الحكام بعد النبي ﷺ يجدون مثل ما كان يجد من تأييد الوحي وتسديده. فليس أمام هؤلاء إلا الأمة يستشيرونها وينزلون عند رأي أولي الرأي فيها. وقد أغنى الله نبيه عن ذلك: فكما أنزل عليه في حروبه ملائكته، أيده في سلمه بروح منه، وسدد بالوحي قوله كله وفعله، وهذه منزلة له خاصة لا يبلغها بشر بعده ﷺ.

٢/٩٠ ـ بعث جيش أسامة:

أما موقف أبي بكر من بعث جيش أسامة فالواقع أن أبا بكر إنما كان ينفذ في ذلك أمر رسول الله ﷺ وقد كان ـ عليه الصلاة والسلام ـ هو الذي جهز جيش أسامة وأشرف على ذلك بنفسه، ثم منعه من الخروج مرض رسول الله ﷺ فكل

ما فعله أبو بكر في هذا الشأن إنما هو تنفيذ أمر رسول الله الذي خرج الجيش قبل موته من المدينة فعلا. ثم رأى قائده أن يقيم - حين اشتد مرض رسول الله - على مقربة منها ليروا ما يكون من أمر هذا المرض[1]. فلما تولى أبو بكر الخلافة أمر أسامة أن يخرج لما كلفه به رسول الله ﷺ وقد كان جواب أبي بكر في ذلك لمعارضي خروج الجيش حاسمًا في تقرير ما قدمنا، إذ قال لهم: «ما كنت لأمنع بعثًا أنفذه رسول الله ﷺ فلم يكن الأمر أمر شورى يخالفها أو يوافقها وإنما كان أمرًا نبويا ينفذه فحسب.

٣/٩٠ - حروب الردة:

ومن المعروف أن أبا بكر رضي الله عنه قد رأى - قبل غيره من الصحابة - وجوب قتال من ارتد من العرب بعد وفاة الرسول ومن منع الزكاة منهم. غير أن هذا الرأي لم يعد في النهاية رأي أبي بكر وحده. وإنما وافقه عليه المعارضون لذلك من الصحابة وعلى رأسهم عمر بن الخطاب رضي الله عنه. فقد روى البخاري ومسلم عن عمر بن الخطاب قوله في هذا الشأن: «فوالله ما هو إلا أن رأيت الله عز وجل شرح صدر أبي بكر للقتال فعرفت أنه الحق». وليس من شك في أن للإمام أو الحاكم أن يبدي رأيه في الشورى. وأن يقدم الأدلة التي تقنع الناس به وذلك ما فعله أبو بكر إذ استدل بحديث الرسول ﷺ «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله. فمن قال لا إله إلا الله فقد عصم مني ماله ونفسه إلا بحقه وحسابه على الله». وبين وجه الاستدلال بهذا الحديث بقوله: «فإن الزكاة حق المال». ومن ثم فقد وافقه على الدليل والاستدلال به مخالفوه أول الأمر وفي مقدمتهم عمر بن الخطاب رضي الله عنه[2].

---

(١) سيرة ابن هشام، جـ٢ ص ٣٦٥، ٣٦٩. ويلاحظ أن الدكتور محمود بابللى ذكر في صفحة ٩٨ أن الصحابة قد اعترضوا - بعد الاعتراض على بعث جيش أسامة - على إمرة أسامة لهذا الجيش. والصواب أن هذا حدث في زمن الرسول وأنه رد على الناس رأيهم هذا في خطبة له قال فيها: «أيها الناس أنفذوا بعث أسامة فلعمري لئن قلتم في إمارته لقد قلتم في إمارة أبيه من قبله. وإنه لخليق للإمارة وقد كان أبوه خليقًا لها» سيرة ابن هشام، المرجع السابق، ص ٢٦٩.

(٢) انظر الحديث وشرحه في صحيح مسلم بشرح النووي، جـ١ ص ٢٠٠ - ٢١٠، وهو كذلك =

وإذا صح ذلك ـ وهو صحيح لا ريب فيه ـ فإن أبا بكر لم يخالف أهل الشورى فيما انتهوا إليه، وإنما هم الذين وافقوه فيما بدأ به. وفي قتاله من بعد لأهل الردة كان أبو بكر ينفذ ما انتهت إليه الشورى في واقع الأمر، ولم يكن ـ كما يقول بعض الباحثين ـ «يخالف الرأي الذي أشار به المسلمون بما يقرب من الإجماع[1]».

٤/٩٠ ـ تقسيم أرض العراق:

أما في شأن موقف عمر بن الخطاب من تقسيم أرض العراق بعد فتحها فإنه ـ أيضًا ـ دليل على أخذه بما تنتهي إليه الشورى وليس دليلاً على إهداره إياها. ذلك أن المروي بأسانيد صحيحة أن عمر قد استشار في ذلك أصحاب رسول الله ﷺ فأشار عليه عامتهم بقسمتها كما قسمت خيبر حين فتحها رسول الله ﷺ وأشار عليه علي بن أبي طالب ومعاذ بن جبل بعد قسمتها حتى تبقى موردا للمسلمين في أجيالهم المتعاقبة، فاقتنع عمر برأيهما وبدأ يشاور في المسألة المسلمين حتى أقنعهم برأيه واستجابوا له فلم يقسم أرض العراق. وما أشبه موقف عمر ـ في هذه القضية ـ بموقف أبي بكر في قضية حرب المرتدين. فكل منهما رأى رأيًا لم توافقه عليه أغلبية الصحابة، وكل منهما لم يزل بأصحابه حتى أقنعهم برأيه وصوابه. وكلاهما قد التزم بعد الشورى بما انتهت إليه ولم يخالفها إلى رأيه الشخصي[2].

٩١ ـ الصحيح هو التزام الحاكم بتنفيذ ما تنتهي إليه الشورى:

وإذا تبين هذا فإنه يصبح بيِّنًا أن الحاكم ـ وقد وجبت عليه الشورى ـ يجب عليه

= في البخاري جـ ٢ ص ١٣١ من طبعة كتاب الشعب بالقاهرة؛ وكلاهما يرويه عن أبي هريرة وهو مروي عندهما عن عبد الله بن عمر، وعند مسلم عن جابر بن عبد الله دون قصة الردة.

(١) أستاذنا الدكتور عبد الحميد متولي، المرجع السابق ص ٢٤٦. وقد اعتبر العلماء من فضائل أبي بكر تفطنه ابتداء إلى ما لم يفطن إليه غيره من الصحابة. انظر في هذا الخصوص: النووي، المرجع السابق.

(٢) انظر في تفصيل هذه المسألة الأموال لأبي عبيد القاسم بن سلاّم ط. القاهرة ١٩٦٩ جـ١ ص ٨٣ حيث أورد رأي علي ومعاذ بن جبل. وكذلك تعليل الأحكام لأستاذنا الشيخ محمد مصطفى شلبي، ص ٥١ ـ ٥٢ حيث أورد مختلف الروايات عن مشاورة عمر وموافقة الصحابة له في النهاية على رأيه في عدم قسمة الأرض.

أن يلتزم نتيجتها التي ينتهي إليها رأي أكثر المشيرين. وأنه لا دليل يصح الاستناد إليه في تأييد من ذهب إلى أن الشورى معلمة وليست ملزمة. وإنما الذي تدل عليه الأدلة جميعًا ـ من فعل رسول الله وصاحبيه ـ أن الشورى متى انتهت إلى رأي وجب على الإمام أو الحاكم تنفيذه. ومن الجدير بالإشارة أن فعل رسول الله ﷺ في الخروج في غزوة أحد لقتال المشركين خارج المدينة واضح الدلالة على هذه القاعدة، وعلى قاعدة التزام رأي الأكثرية ولو خالف رأي الحاكم أو رأي غيره من أولي الرأي[١].

«والواقع أن الشورى لن يكون لها معنى إذا لم يؤخذ برأي الأكثرية ووجوب الشورى على الأمة الإسلامية يقتضي التزام رأي الأكثرية.. (ويجب أن تكون الأقلية التى لم يؤخذ برأيها أول من يسارع إلى تنفيذ رأي الأكثرية وأن تنفذه بإخلاص باعتباره الرأي الذي يجب اتباعه ولا يصح اتباع غيره... وليس للأقلية أن تناقش من جديد رأيًا اجتاز دور المناقشة، أو تناقش فى رأي وضع موضع التنفيذ. وتلك سنة رسول الله التي سنها للناس، والتي يجب على كل مسلم اتباعها»[٢].

وقد بين صحة هذا الرأي في إيجاز بليغ الأستاذ الإمام محمد عبده بقوله: «إن الجمهور أبعد عن الخطأ من الفرد في الأكثر. والخطر على الأمة في تفويض أمرها إلى الرجل الواحد أشد وأكبر.. فكان ﷺ يستشير أصحابه.. ويرجع عن رأيه إلى رأيهم». وقال الأستاذ محمد رشيد رضا: «وليس عندي عن الأستاذ في هذه المسألة غير هذا»[٣].

ومع ذلك فقد ذهب بعض المعاصرين إلى أن الحاكم له أن لا يلتزم برأي أهل الشورى، احترامًا لتوليته التي تمت عن طريق البيعة لأنه «لو ألزم برأي الآخرين لكان معنى ذلك التراجع في حيثيات حكم البيعة... وعلى هذا يجب على من

---

(١) انظر في ذلك تفسير المنار جـ٤ ص ٩٨ وص ١٩٩ ـ ٢٠٦.

(٢) نقلا عن: الإسلام وأوضاعنا السياسية للأستاذ عبد القادر عودة (بتصرف) ص ١٦٢ ـ ١٦٣.

(٣) تفسير المنار، جـ٤ ص ١٩٩ ـ ٢٠٠.

يبايع أن يقرر أن من يبايعه له الحق في اختيار ما يراه من آراء . . فعلى من يبايع أن يقدر كل ذلك حتى لا يبايع إلا من يثق بأمانة حكمه، وانعدام هواه، وصحوة إيمانه»[1].

وذهب إلى مثل هذا الرأي باحث آخر قرر أن اللازم بالشورى هو: «وجوب العمل بالرأي الذي ظهرت أرجحيته بعد التمحيص العقلي بين الرأيين. . ونحن نعرف أن الصعوبة في الشورى هي وضع قواعد التمحيص المرنة، وأن ذلك ليس بمستحيل على موازين العقل والمصالح التجريبية المتطورة . . »[2].

وعلى الرغم من أن كلام الباحثين الفاضلين من حيث ألفاظه جميل، إلا أنه لا ينهض لتأييده من الفقه ولا من التاريخ الإسلامي أي دليل.

ومع ذلك فإننا - مضيا بالمناقشة إلى غايتها - نتساءل: أين هو ذلك المرشح لحكم الدولة الإسلامية الذي يثق كل مبايع له: «بأمانة حكمه، وانعدام هواه، وصحوة إيمانه»؟ وهبنا وجدناه يوم البيعة فما الذي يضمن لنا، ومن الذي يقوم على هذا الضمان، أنه لن يأتيه عارض يغير في نفسه واحداً أو أكثر من هذه الأمور الثلاثة؟

فإذا لم نجد جواباً شافياً على هذين السؤالين - وما إخالنا نجده - فإنه لا مناص من أن نقرر أن الالتزام بالشورى هو العاصم البشري الممكن من خيانة الأمانة، واتباع الهوى، وغفوة وازع الإيمان.

وإننا لنتساءل - كذلك - عن الكيفية التي يتم بها ترجيح الرأي بعد التمحيص

---

(١) الشيخ محمد متولي الشعراوي، صحيفة الأهرام، بتاريخ ٥/ ٩/ ١٩٨٠ (صفحة الفكر الديني). وقريب منه رأيه في كتيّب له بعنوان: الشورى والتشريع في الإسلام، دار ثابت بالقاهرة، ١٩٨٠، ص ١٧.

(٢) الدكتور معروف الدواليبي في دراسة قدمها إلى ندوة اليونسكو عن الرؤية السياسية والأخلاقية في الإسلام ٧ - ١١ ديسمبر ١٩٨٢، ص ٢٣. وقريب من هذا الرأي، ما يذهب إليه الأستاذ عدنان النحوي، في كتابه: ملامح الشورى في الدعوة الإسلامية، دار الإصلاح، الدمام، ١٩٨٢، ص ٦٣٠، إذ قال: «فإذا اتضح الدليل الأقوى والحجة الأبين في رؤية الحقيقة والعدالة فإنه واجب الاتباع، يمضيه المسؤول سواء كانت معه الأكثرية، أو الأقلية ما دام الأمر في نطاق مسؤوليته وأمانته».

العقلي؟ وهل من المتصور أن تظهر أرجحية الرأي ثم تصر الأغلبية من أهل الشورى على عدم الموافقة عليه، حتى نجيز للحاكم عدم اتباع رأي غالبية أهل الشورى؟ إن تقرير ذلك يتضمن فيما يتضمن تقرير عدم صلاحية أهل الشورى أنفسهم لإبداء الرأي أو الاستشارة، لأن العاقل لا يصر على رأي لم يرجحه التمحيص العقلي. وعندئذ لن تكون المسألة مسألة كثرة وقلة، وإنما ستكون مسألة مدى أهلية المستشارين، إن لم تكن مسألة مدى ائتمانهم على مهمتهم.

ثم إننا إذا مضينا مع منطق «التمحيص العقلي» لنواجه مشكلة قواعد هذا «التمحيص» ثار سؤال عمن يضع هذه القواعد؟ ومن الذي يقرها في المجتمع الإسلامي اليوم؟ إننا لا نستطيع إلا أن نتصور أنها ستكون عملا تشريعيا بشريا يخضع في النهاية لرأي الجماعة، وطريق تقريره هو الشورى، فكيف يكون السبيل إذا رأت أكثرية الجماعة المستشارة رأيًا في هذه القواعد، وكان لقلة معها الحاكم رأي مخالف؟ هل نقر ما «محصته» آراء الكثرة، أم يجوز لنا أن نقبل «تمحيص» القلة، ونرجحه؟ وما المعيار عندئذ؟!

إن هذه التساؤلات - وغيرها مما يثور في هذا الصدد - تؤكد صحة ما استظهرناه من إلزام الشورى ابتداء وانتهاء: إلزامها بمعنى وجوبها، وإلزامها بمعنى وجوب العمل برأي أغلبية أهل الشورى أو بإجماعهم إذا أجمعوا.

ومن ذلك كله يتبين أن الشورى قاعدة من قواعد الإسلام الأساسية في المجال السياسي - أو مجال الشؤون الدستورية - ثبتت حجيتها بدلالة نصوص آيات القرآن الكريم، وبأحاديث الرسول ﷺ وسنته العملية[1] وأن تشريع الإسلام في معالجته إياها قد جاء من العموم والمرونة بحيث يسمح للأمة الإسلامية أن تختار للقيام بواجب الشورى الشكل الذي يلائم الأوضاع المختلفة في الأزمنة والأمكنة

(١) ثمة من يرى أن الشورى ليست من أصول الإسلام السياسية، وفيما تقدم كفاية للرد على هذا الرأي قارن: مصطفى كمال وصفي، من الأصول السياسية والدستورية في الإسلام (سلسلة مقالات في أعداد متتالية من مجلة الأزهر) انظر العدد الصادر في ربيع الثاني ١٣٩٠ - يونيو ١٩٧٠ ص ٣٣٩ - ٣٤٠.

المختلفة. وخارج نطاق الأمور الأساسية التي سبق لنا بيانها فإن بقية المسائل التي تتصل بهذا الموضوع متروكة لما يقرره أولو الأمر في الدولة الإسلامية بمشورة المختصين فيها، بحيث يحققون المصالح والغايات التي يجب على هذه الدولة تحقيقها.

وليس مقصوداً بالشورى حل صراع بين الحاكمين والمحكومين، إذ هم في الدولة الإسلامية أسرة واحدة لا فضل فيها لأحد على أحد إلا بالتقوى. وليس الحاكم المسلم إلا فرداً من المسلمين جعله الله أثقلهم حملاً. ونظم الحكم المعاصرة التي تقيم وسائل الرقابة الشرعية الشعبية تحت مختلف الأسماء تهدف إلى منع الظلم والاستبداد. وهما في الدولة الإسلامية ممنوعان شرعًا وعملاً لأن الأمة كلها قائمة - كما سيأتي - بواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وقيّمة عليه. ولكن المقصود بالشورى هو تمكين الأمة من أن تقرر ما تراه صالحًا لها في شؤونها العامة بطريقة تمنع الاستبداد وتحول دون نشوء ديكتاتورية لحاكم عبقري أو لزعيم فذ مهما كانت «إنجازات» هذا الحاكم أو «شخصية» ذاك الزعيم مثيرة أو مؤثرة.

ومن الواجب، عندنا، على الدول الإسلامية جميعًا أن تحيى مفهوم الشورى نظريا وعمليا بحيث تكون هي شعار الحكم الإسلامي وعنوانه الذي يقضي على نزعات الانحراف التي تبدو بين حين وحين، هنا أو هناك، ويرد الأمة إلى أصالة فكرها السياسي وحياتها السليمة المستقيمة.

وإذا كان جوهر الديمقراطية يبدو لكثير من الباحثين غير متعارض مع أسس النظام السياسي الإسلامي، فإننا - دون الدخول في جدل فلسفي يهم العلماء النظريين ولا يفيد المهتمين بالتطبيق العملي لأحكام الإسلام، نقول: ما دام مصطلح الشورى واضحًا على نحو ما بيّنا في الفقرات السابقة فلماذا نستبدل به غيره تقليداً للغرب أو للشرق؟ إنه لا شك أن إحياء الشورى فقهًا وتثبيت أسسها تنظيمًا أكثر دلالة على أصالة هذه الأمة وعمق أواصر الصلة بين حاضرها الذى ترنو فيه إلى تحقيق جوهر الحرية والعدل العام، وبين ماضيها الذي علّمت فيه البشرية أنهما دعامتان أساسيتان للحياة الإنسانية.

٩٢ـ اختيار أهل الشورى وتمثيلهم للأمة:

من الأمور التي تثار كلما تحدث المتحدثون عن الشورى السؤال عمن توجه الشورى إليهم أو تدار بهم ومعهم، وعما إذا كان هؤلاء أنفسهم الذين سموا في تراث الفكر السياسي الإسلامي «أهل الحل والعقد» أم لا؟ . . .

وموقفنا من هذه الأسئلة وأمثالها أنها جميعًا تدخل في الأمور التفصيلية والتنظيمية التي تحتمل اختلاف الآراء والحلول من مجتمع إلى مجتمع ومن زمان إلى زمان. ولو كان أيّ من هذه الأمور مما يجب فيه الذهاب إلى مذهب معين دون سواه لنص القرآن الكريم عليه، أو دلت السنة الصحيحة على سبيل الحق فيه.

وقد قلنا في موضع آخر إن أهل الشورى فريقان لا غنى بأحدهما عن الآخر: أولهما المختصون في الموضوع الذي يكون محلاً للشورى وثانيهما هم أهل الرأي، أو المفوضون بإبدائه في الأمة. وللأمة ـ في كل وقت ـ أن تضع من سبل التنظيم لاختيار هؤلاء وممارستهم وظائفهم وانتهاء مهمتهم أو إنهائها ما يراه جمهورها، أي كثرتها الغالبة بإرادتها الحرة، محققًا لمصلحتها في الوقت الذي توضع هذه القواعد فيه.

أما أهل الحل والعقد فإن العلماء مختلفون في تعريفهم اختلافًا يمكن ردّه إلى رأيين:

أحدهما: أن أهل الحل والعقد هم رؤساء الأجناد (قادة الجيوش) وزعماء القبائل ورؤوس العشائر ممن لهم طاعة من يليهم من المواطنين.

وثانيهما: أن أهل الحل والعقد هم أهل العلم والفتيا والاجتهاد من حملة الشريعة الإسلامية في كل مجتمع إسلامي.

وبعض العلماء يرى أن الجمع بين الرأيين أصح من القول بواحد منهما. وفي نظرنا أنه لا يبعد من يقول: إن أهل الحل والعقد مفهوم تاريخي نشأ في صدر الإسلام نتيجة ظروف الهجرة النبوية وتأسيس الدولة الإسلامية الأولى.

وليس بلازم أن يسمى بهذا الاسم من يناط بهم من الوظائف والاختصاصات ما

كان منوطًا بأهل الحل والعقد في الدولة الإسلامية الأولى. ولكن الواجب أن يقوم بهذه الوظائف والاختصاصات نفر من الأمة يؤهلهم لذلك - في كل مجتمع أو زمان - ما يحتاج الواحد منهم إليه من ضرورات القدرة والكفاية للقيام بهذا الواجب.

وفي تقديرنا أن تنظيمًا عصريًا لهذه المسألة يجب أن يتضمن حدًا أدنى من الشروط اللازمة في شخص من يشارك في هذه المهمة، وكيفية ممارسة الوظائف والاختصاصات التي يعهد بها هذا التنظيم إليهم، والطريقة التي يستبدل بها بعضهم عند فقده شرطًا من الشروط الواجب توافرها فيه.

وإذا كان أهل الحل والعقد - في الماضي - ومثلهم أهل الشورى، يمثلون من يدينون لهم بالطاعة من المواطنين، كأبناء القبيلة الواحدة مثلاً مع شيخ قبيلتهم، فإنه يجب في عصرنا أن يكون تمثيلهم للأمة مجتمعة باعتبارها كيانًا اجتماعيًا واحدًا لا تفريق فيه ولا تجزئة. وينبغي أن يكون اختيارهم بواسطتها بإرادة حرة لا يصادر التعبير عنها بأية صورة كانت المصادرة.

ويجب - في تقديرنا - أن يكون أهل الشورى - ومن يناط بهم دور أهل الحل والعقد - وكلاء عمن يختارونهم، ويكون من شرط هذه الوكالة العمل لمصلحة مجموع الأمة لا لمصلحة جماعة الناخبين فقط.

والقاعدة أنه يجوز للموكلين أن يعزلوا موكلهم، لذلك ينبغي أن يتضمن قانون الانتخاب في دولة إسلامية عصرية نصا أو نصوصًا تجيز للناخبين عزل النائب عن ولايته، ويمكن تنظيم ذلك عن طريق الدعوى القضائية التي يكون الفصل فيها للمحكمة المختصة بالفصل في عضوية أعضاء مجلس الشورى (البرلمان = مجلس الشعب = الجمعية التأسيسية . . . إلخ)[1].

ويجب أن تتضمن تلك النصوص الضوابط التي تشترط لقبول نظر هذه الدعوى

(١) في تقديرنا أن ترك الفصل في صحة العضوية في المؤسسات للمؤسسة نفسها أمر غير سائغ، وقد أدى في بلادنا - مثلا - إلى نتائج مجافية للقانون المنظم لإنشائها نتيجة العصبية الحزبية من الأغلبية ضد الأقلية. لذا فإننا نرى أن الفصل في صحة العضوية، وطلب إسقاطها يجب أن يكونا بحكم قضائي من المحكمة الأعلى في سلم القضاء العادي: (محكمة النقض في مصر مثلاً).

من حيث صفة من يرفعها، وإذا كانت مرفوعة من الناخبين، من حيث العدد الذي يقبل منه رفعها فتكون غير مقبولة إذا رفعت من أقل من عشر الناخبين المصوّتين مثلاً، لأن الذي لم يدل بصوته الانتخابي لم يوكل فلا ينشأ له - من ثم - حق في عزل الوكيل.

والحقوق العامة للذين لم يدلوا بأصواتهم لا تضيع لأن القضاء في الدولة الإسلامية يحمي حقوق المواطنين كافة كلما تعرضت لاعتداء عليها أو انتقاص منها.

وبذلك تنتفي حاجة الدولة الإسلامية المعاصرة إلى فكرة افتراض النيابة أو الوكالة بين الأمة وأعضاء المجالس النيابية فيها.

٩٣ - المبدأ الثاني: العدل:

لعل المكانة التي جعلها الإسلام في تشريعه للعدل لم تجعلها له أية شريعة سابقة، ولم يبلغ مثلها مكان العدل في أي نظام قانوني قديم أو حديث وليس أدل على ذلك من آيات القرآن الكثيرة التي تحض على العدل وتأمر به: أمرًا مجملا شاملاً للشؤون كلها - في عديد من الآيات - وأمرًا مفصلاً خاصًا ببعض الأمور التي يتوقع فيها الحيف والظلم - في بعض الآيات الأخرى - فمن آيات القرآن التي جاء فيها الأمر بالعدل على وجه العموم والإطلاق - قوله تعالى: ﴿**إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ وَالْبَغْيِ**﴾ [النحل: ٩٠]. وقوله: ﴿**إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا الأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَن تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ**﴾ [النساء: ٥٨]. وقد يبدو للوهلة الأولى أن هذه الآية الكريمة يقتصر نطاقها على التطبيق في مجال القضاء، والحكم في المنازعات - بناء عليها - وفق قواعد العدالة. غير أن هذا الفهم لا يتفق وما ذهب إليه جماهير المفسرين لكتاب الله إذ يقررون أن «المراد من الحكم في هذه الآية هو ما كان عن ولاية عامة أو خاصة»[(١)].

---

(١) نقل إجماع المفسرين على هذا المعنى الشيخ محمد بخيت المطيعي مفتي الديار المصرية سابقًا، في كتابه: حقيقة الإسلام وأصول الحكم وقد سبقت الإشارة إليه. انظر ص ٣٧-٣٨.

وكما فرض القرآن العدل فيما بين المؤمنين بعضهم بعضًا، فرضه أيضًا فيما بينهم وبين أعدائهم ﴿ **وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ** ﴾ [المائدة: ٨]. وقد يحمل الحب - كما يحمل الكره - بعض القلوب على الحيف والجور تحقيقًا لما يظنونه مصلحة لمن يحبون. ولذلك يحذر القرآن من مثل هذا الحيف فيخاطب المؤمنين: ﴿ **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ** ﴾ [النساء: ١٣٥]. والقسط هو العدل.

وليس المفروض بنصوص القرآن الكريم هو العدل في الحكم والفعل فحسب، بل كذلك يفرض القرآن العدل حتى في القول: ﴿ **وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ وَبِعَهْدِ اللَّهِ أَوْفُوا ذَٰلِكُمْ وَصَّاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ** ﴾ [الأنعام: ١٥٢]

وقد نص القرآن الكريم على وجوب فرض العدل على الناس ولو بالقوة. فقال تعالى: ﴿ **لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَن يَنصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ** ﴾ [الحديد: ٢٥]. وفي فهم هذه الآية الكريمة قال ابن تيمية: «فالمقصود من إرسال الرسل وإنزال الكتب، أن يقوم الناس بالقسط في حقوق الله وحقوق خلقه.. فمن عدل عن الكتاب قوم بالحديد[(١)].

٩٤ - تحريم الظلم:

وكما أمر القرآن الكريم بالعدل وحضَّ عليه ورغَّب فيه، نهى عن الظلم، وكَّره فيه، وحذَّر منه، وبيَّن عاقبة الظالمين. فقال الله سبحانه وتعالى: ﴿ **إِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَظْلِمُونَ النَّاسَ وَيَبْغُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ أُولَٰئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ** ﴾ [الشورى: ٤٢]. وجعل من وظائف الرسول، وأسباب نزول القرآن التحذير من الظلم فقال: ﴿ **لِّيُنذِرَ الَّذِينَ ظَلَمُوا وَبُشْرَىٰ لِلْمُحْسِنِينَ** ﴾ [الأحقاف: ١٢]. ولم يبح القرآن للمسلم

---

(١) السياسة الشرعية، القاهرة ١٩٦٩ ص ٢٦. وانظر في هذا المعنى المرحوم الشيخ محمود شلتوت الإسلام عقيدة وشريعة ص ٤٦٦.

أن يجهر بالسوء من القول إلا في حالة ظلمه: ﴿لا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلاَّ مَن ظُلِمَ﴾ [النساء: ١٤٨]. بل لقد جعل القتال مباحًا في حالة الظلم: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ﴾ [الحج: ٣٩]. وبين القرآن الكريم عاقبة الظلم والظالمين في آيات عديدة منها قوله تعالى: ﴿وَتِلْكَ الْقُرَىٰ أَهْلَكْنَاهُمْ لَمَّا ظَلَمُوا وَجَعَلْنَا لِمَهْلِكِهِم مَّوْعِدًا﴾ [الكهف: ٥٩]. وأباح الانتصار بالقول بعد الظلم: ﴿إِلاَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَذَكَرُوا اللَّهَ كَثِيرًا وَانتَصَرُوا مِنْ بَعْدِ مَا ظُلِمُوا وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنقَلَبٍ يَنقَلِبُونَ﴾ [الشعراء: ٢٧٧].

وقد عني الرسول ﷺ في أحاديث كثيرة بالأمر العدل والنهي عن الظلم. وبيّن عاقبة العدل في حق الحكام فجعل أول السبعة الذين يظلهم الله بظله يوم لا ظل إلا ظله «الإمام العادل»[(١)]. وحذر ﷺ من الظلم في أي شأن كان فقال: «اتقوا الظلم فإن الظلم ظلمات يوم القيامة»[(٢)].

ومن مجموع هذه الآيات والأحاديث استخرج الفقهاء قواعد إيجاب العدل وتحريم الظلم حتى قال ابن تيمية: «إن الظالم يستحق العقوبة والتعزير وهو أصل متفق عليه... وقد نص على ذلك الفقهاء... ولا أعلم فيه خلافًا»[(٣)]. وقرر تلميذه ابن قيم الجوزية أن العدل هو المقصود من إنزال الكتب وإرسال الرسل، وأن السياسية العادلة جزء من الدين فإذا ظهرت أمارات العدل وأسفر وجهه بأى طريق كان: فثم شرع الله ودينه»[(٤)].

---

(١) الحديث رواه البخاري ومسلم. انظر صحيح البخاري جـ ٢ ص ١٣٨ وصحيح مسلم جـ ٧ ص ١٢١ من الطبعتين المشار إليهما سابقًا، وكلاهما يرويه عن أبي هريرة.

(٢) انظر مشكاة المصابيح، بتحقيق محمد ناصر الدين الألباني، جـ ١ ص ٥٨٦ برقم ١٨٦٥. والحديث رواه أحمد في المسند، ومسلم في صحيحه، والبخاري في الأدب المفرد كلهم عن جابر بن عبد الله. وروى البخاري عن ابن عمر جملة «إن الظلم ظلمات يوم القيامة».

(٣) السياسة الشرعية المرجع السابق ذكره ص ٤٢ ـ ٤٤.

(٤) الطرق الحكمية، المرجع السابق، ص ١٤. ولعله من المناسب أن نشير هنا إلى أن الأستاذ الدكتور عبد الحميد متولي ذكر (في كتابه سالف الذكر ص ٢٦٨) أن العدالة تعد أول الشروط التي يشترطها =

٩٥ـ العدل بين النظرة الإسلامية والنظرة الغربية المعاصرة:

من البين ـ مما تقدم بيانه ـ أن نطاق العدالة في الشريعة الإسلامية، ومن ثم في الفقه الإسلامي، يتسع ليشمل مجالات الحياة الإنسانية كافة. وبذلك تتفوق النظرة الإسلامية إلى هذا المبدأ الأساسي أو هذه القيمة الاجتماعية على غيرها من النظرات القديمة أو المعاصرة.

فإذا نحن نظرنا ـ مثلا ـ إلى الفقه الدستوري الوضعي الحديث والمعاصر «فإننا لا نكاد نجد فيه ذكراً للعدالة اللهم إلا في ميدان القضاء حيث يعبر في اللغة الإنجليزية ـ مثلا ـ عن القضاء والعدل بكلمة واحدة Justie ولكننا إذا تركنا ميدان القضاء إلى ميدان النظم السياسية والدستورية فلا نجد ذكراً للعدالة ولا إشارة إليها. ولا يذكرها رجال الفقه الدستوري، ولا الباحثون في النظم السياسية بين خصائص النظام الديمقراطي أو غيره من الأنظمة[(١)]. ولا يعني الباحثون الغربيون بدراستها إلا بين الموجهات العامة لسياسة الحكم.

على أن الآيات والأحاديث التي قدمناها عن إيجاب العدل وتحريم الظلم يجب أن يشار معها إلى بعض الحالات التي نص في خصوصها على إيجاب العدل بياناً لمدى عناية تشريع الإسلام بهذا الأصل من أصول الحياة الاجتماعية، وحرصه على توكيده في المجالات المختلفة. ونكتفي هنا بمثلين من هذه الحالات أحدهما هو العدل في شؤون الأسرة، والثاني هو العدل في كتابة الوثائق التي تحفظ الحقوق بين الناس وفي الشهادة عليها.

فأما في شؤون الأسرة فقد جعل القرآن الكريم من العدل شرطًا في الإقدام على

= الفقهاء في الحاكم. والعدالة التي يشترطها العلماء هي «العفة عن المحارم وتوقى المآثم» (الماوردي في الأحكام السلطانية ص ٦٦) ويقابلها الفسق وليست العدالة هنا بمعنى عدم الظلم، الذي هو موضوع البحث باعتباره واحداً من الأسس التي يجب توافرها في النظام السياسي وفقًا لأحكام الإسلام. وقد وقع في مثل هذا الخطأ من قبل المستشرق المعروف M. Watt حيث ذكر في كتابه Polititical Thought in Medieval Islam, Cambridge, 1969, p.29 أن العدالة هي أول الشروط التي يتطلبها الإسلام في الحاكم مشيراً إلى الموضع نفسه الذي أشار إليه الدكتور متولي من كتاب الماوردي السالف الذكر.

(١) نقلا عن الأستاذ الدكتور عبد الحميد متولي، المرجع السابق، ص ٢٧١ ـ ٢٧٢.

تعدد الزوجات. قال تعالى: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً﴾ [النساء: ٣]. وقد جعل الله هنا مجرد الخوف من الجور مانعًا من إباحة أمر مشروع في الأصل وهو تعدد الزوجات. وقد استخرج الفقهاء من هذه الآية - ومثيلات لها في مواضع أخرى - قاعدة فحواها أن المباحات جميعًا مشروطة بألا يترتب على إتيانها ضرر أو إيذاء للغير. وأنه متى خيف ذلك - أو تيقن من باب أولى - أصبح المباح ممنوعًا، منعًا لهذا الضرر أو الإيذاء[1].

وأما في شأن الوثائق التي تثبت بها الديون وتحفظ بها الحقوق بين الناس فقد نزلت فيها أطول آية في القرآن الكريم، وهي قوله تعالى في سورة البقرة: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ وَلْيَكْتُب بَّيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ﴾ إلى أن قال تعالى: ﴿ذَٰلِكُمْ أَقْسَطُ عِندَ اللَّهِ وَأَقْوَمُ لِلشَّهَادَةِ وَأَدْنَىٰ أَلاَّ تَرْتَابُوا﴾ [البقرة: ٢٨٢]. وأمر عقب هذه الآية مباشرة بعدم كتمان الشهادة. وذلك يكون بأدائها على وجهها دون تحريف فيها ولا نقصان منها[2]: ﴿وَلا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَمَن يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ﴾ [البقرة: ٢٨٣].

٩٦ - الالتزام بالعدل غير مقتصر على الحكام:

ولعله يتأكد بهذا ما سبق أن قدمناه من شمول العدل في شريعة الإسلام علاقات الحياة جميعًا وسيطرته عليها، سواء أكانت هذه العلاقات بين الحاكم والمحكومين. أم بين خصوم يقفون معًا بين يدي القاضي، أم كانت علاقة خاصة بين الأفراد لم تتصل - ولا يقدر لها أن تتصل - بسمع القضاة أم كانت علاقة أسرية بين المسلم وزوجه - أو أزواجه - أم بينه وبين أولاده.

وإن مبدأ تبلغ شريعة الإسلام هذا المبلغ في تقريره وتأكيده، ويتسع مداه فيها هذه السعة لجدير بأن يلتزمه المؤمنون في شؤونهم كلها الخاص منها والعام وأن يبوء منكره منهم - أو مخالفه - بإثم القلب إن لم يبوء معه بإثم الفعل.

---

(١) انظر في هذا المعنى المرحوم محمود شلتوت، الإسلام عقيدة وشريعة ص ٤٦٨.
(٢) المرجع السابق، ص ٤٦٨.

٩٧ـ المبدأ الثالث: الحرية:

تعد مشكلة الصراع بين السلطة والحرية من أعقد المشكلات التي تواجه الباحثين في تاريخ الأنظمة السياسية والدستورية وأصولها. وعلى الرغم من اتفاق المفكرين من رجال القانون والسياسة ومن علماء الاجتماع في مختلف الأمم، وفي العصور كافة على أن الحرية هي الغاية السامية التي تتطلع إليها الأنظمة الحاكمة، والنظريات السياسية، والقوانين الموضوعة لتنظيم العلاقات الاجتماعية ـ على الرغم من ذلك ـ فإن الحرية كانت، ولا تزال، بعيدة عن أن يحدد لها معنى معين يقبله الجميع أو أن يتفق بصدد ممارستها على طريقة معينة.

وحتى في المجال السياسي حيث يبدو أن للحرية معناها الواضح وهو: عدم استبداد الحاكمين بالمحكومين، وحق المحكومين في المشاركة فى إدارة شؤونهم العامة بغير قيود سوى ما تستلزمه مصلحة الجماعة، فإنه يندر أن يبقى هذا المعنى على هذه الدرجة من الوضوح، وخاصة حين تتفاوت الأطراف المتصارعة في تحديد معنى الحرية[١]. ويقسم الباحثون في الفقه الدستوري الحديث الحرية إلى شعب عديدة فهناك حرية الرأي. وحرية العقيدة. وحرية التعليم وحرية الملكية والحرية الشخصية وقد تنقسم بعض هذه الشُعب إلى أقسام أو فروع متعددة، كما هو الحال بالنسبة للحرية الشخصية التي تشمل حرية التنقل وحق الأمن وحرية المسكن، ولعل حرية الرأي هي الأصل في هذه الشُعب والأقسام جميعًا وهي على أي حال ألصق هذه الحريات بالنظام السياسي للدولة[٢]. ولذلك سوف نكتفي هنا ببيان مدى كفالة الإسلام لحرية الرأي ـ بل أمره بها ـ واعتباره إياها حقًّا أساسيًا للإنسان لا يجوز الإخلال به.

---

(١) راجع فيما تقدم. الدكتور محمد عصفور، الحرية في الفكرين الاشتراكي والديمقراطي ص ح من المقدمة. ط القاهرة ١٩٦١.

(٢) See: S.A. de Amith, Constitutional and Administrative Law, London, 1971, pp. 461- 65 and 440- 57.

٩٨- كفالة الإسلام لحرية الرأي:

وليس من شك - عندي - في أن التشريع الإسلامي يذهب في اعتباره لهذه الحرية واحتفائه بها إلى مدى ندر أن تصل إليه المذاهب السياسية أو النظم الدستورية الوضعية. ومرد ذلك فيما أرى إلى اعتبار الإسلام أن فطرة الله التي فطر الناس عليها تتضمن «حقهم في الاختيار». في اختيار الرأي، واختيار الفعل أو الموقف الذي يترتب على هذا الرأي. وليس أوضح في الدلالة على هذا المعنى مما يقرره القرآن الكريم في قصة آدم وزوجه. فقد بين القرآن كيف نهاهما الله عن الأكل من إحدى شجرات الجنة. ثم كيف خالفا هذا النهي. ﴿فَأَكَلا مِنْهَا﴾ ﴿وَعَصَىٰ آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَىٰ﴾ [طه: ١٢١]. وترتب على هذه المعصية خروجهما من الجنة مع قول الله تعالى لهما: ﴿فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّي هُدًى فَمَنِ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلا يَضِلُّ وَلا يَشْقَىٰ (١٢٣) وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنكًا﴾ [طه: ١٢٣ - ١٢٤][(١)].

فتعبير هذه الآيات عن فعل آدم وزوجه بالأكل والمعصية ثم التعبير باتباع الهدى أو الإعراض عنه، هذه التعبيرات مجتمعة تبين بوضوح دلالة هذه الحادثة الأولى في تاريخ البشرية على أن «الحق فى الاختيار» قدرة فطر الإنسان عليها، ومارسها منذ كان.

وقد مضى الإنسان يمارس حقه هذا في الاختيار منذ أن وجد على الأرض حتى قال القرآن الكريم: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَن فِي السَّمَوَاتِ وَمَن فِي الأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالدَّوَابُّ وَكَثِيرٌ مِّنَ النَّاسِ وَكَثِيرٌ حَقَّ عَلَيْهِ الْعَذَابُ﴾ [الحج: ١٨]. فمخلوقات الله جميعًا تسجد له إلا بني الإنسان فإن منهم الساجدين ومنهم الكافرين. أو منهم المطيع ومنهم العاصي. وهذا اختيار محض[(٢)].

---

(١) راجع الآيات ١٢١ - ١٢٣ من سورة طه والآيات ٣٥ - ٣٩ من سورة البقرة.

(٢) قارن بذلك، ما جاء في حجة الله البالغة لولي الله الدهلوي جـ ١ ص ٤٣ - ٥٠ وكذلك ما ذكره المرحوم الشيخ محمود شلتوت في كتابه الإسلام عقيدة وشريعة ص ٦١ - ٦٣. والتقرير فى المتن أخذًا من الآية الكريمة؛ مع ضرورة ملاحظة ما ذكره القرآن الكريم في شأن الجن الذين قالوا ﴿وَأَنَّا مِنَّا الْمُسْلِمُونَ وَمِنَّا الْقَاسِطُونَ فَمَنْ أَسْلَمَ فَأُوْلَئِكَ تَحَرَّوْا رَشَدًا (١٤) وَأَمَّا الْقَاسِطُونَ فَكَانُوا لِجَهَنَّمَ حَطَبًا﴾. [الجن: ١٤ - ١٥].

وإذا كان ما قدمنا صحيحًا ـ وهو عندي صحيح لا ريب فيه ـ فإنه يكون من وجهة نظر إسلامية ذلك التصور الذي يقول إنه من حق الإنسان أن يمارس دائمًا حريته أو حقه أو الاختيار. وإن الحرية في هذا التصور قدرة لدى الإنسان، أو فطرة فطر عليها، ليس لأحد ـ كائنا من كان ـ أن يمنعه إياها أو يحرمه ممارستها.

٩٩ـ الحرية من الفطرة:

أما وقد تمهد هذا، فإننا ننتقل إلى بيان مدى كفالة تشريع الإسلام لحرية الرأي. ونحن نقول: «تشريع الإسلام» ولا نقول تاريخه لتخرج، من حدود هذا البحث، تلك الحقب التي عاشها المسلمون في ظل حكومات لا تلتزم حدود هذا التشريع، أو تلتزم بعض حدوده دون بعض. ذلك أننا نعتقد أن الإسلام إنما يَحْكُمُ على تصرفات الناس وأفعالهم، ويُحَكَّم فيها، ويقاس به صلاح واقعهم أو فساده. لكن لا يجوز أن يحكم على الإسلام من خلال تصرفات الناس أو واقع حياتهم، طالما كانت هذه التصرفات أو هذا الواقع مخالفين لأحكام شريعة الإسلام. ويَطَّرِدُ هذا الحكم حتى لو كان الذين خالف واقعُ حياتهم شريعةَ الإسلام ينتسبون إليه، أَو يتذرعون به؛ إذ المعتبر في هذا هو الحقيقة دون المظهر، والمسميات لا الأسماء. وإن كان من الواجب أن نسجل هنا أن تاريخ الإسلام على امتداده الطويل قد شهد نماذج رائعة في ممارسة الحرية حتى في وجه أعتى موجات الظلم والاضطهاد. ولا نستثني من ذلك أي عصر من عصور هذا التاريخ في القديم أو الحديث.

وعلى أساس من تصورنا لحقيقة الحرية وكونها فطرة في الإنسان ننظر إلى آيات القرآن الكريم فنجدها تجعل التفكير في مصاف الفرائض الواجبة على الإنسان ليهتدي بعقله إلى خالقه من خلال تأمله في مخلوقاته: ﴿ **وَإِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ لاَّ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ (١٦٣) إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِن مَّاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ** ﴾ [البقرة: ١٦٣ ـ ١٦٤]. فالقرآن لا يقيم غير برهان العقل برهانا على اختصاص الله

وحده بالألوهية، لا يدين العاقلون لأحد بها سواه. وتوجيهات القرآن الكريم في هذا الباب، للناس عامة، لا يمكن أن يحصيها مثل هذا البحث المحدود المجال. وهي كلها ناطقة بأن على الناس أن يستخدموا عقولهم فيما خلقت له، وألا يلغوا ملكات الفهم التي أودعها الله نفوسهم فيضلوا بذلك عن سبيل الله.

١٠٠ - سيرة الرسل جميعًا تؤكد حرية الرأي:

وحياة رسل الله جميعًا - كما يحكيها القرآن - كانت كلها بيانًا بالحجة وجدالا بالبرهان الذي يقبله العقل، ويخضع له الفكر، قبل أن يسلم به القلب، وتستجيب له عطفة الإيمان[1]. فها هو نوح بعد أن لبث في قومه ألف سنة إلا خمسين عامًا يقول له قومه: ﴿**يَا نُوحُ قَدْ جَادَلْتَنَا فَأَكْثَرْتَ جِدَالَنَا**﴾ [هود: ٣٢] وها هو يقول لقومه: ﴿**أَتُجَادِلُونَنِي فِي أَسْمَاءٍ سَمَّيْتُمُوهَا أَنتُمْ وَآبَاؤُكُم**﴾ [الأعراف: ٧١]. وليس أدل من هذه المجادلات التي يحكيها القرآن بين رسل الله وأقوامهم على مدى إقرار الإسلام - دين الله منذ كان الإنسان - بحق الناس في حرية التفكير وحرية الرأي. فمن البين أن الجدال يقتضي الأخذ والرد أي يقتضي إلقاء الأنبياء بحججهم إلى الناس وسماع ردود الناس على هذه الحجج، وليس أبعد مدى من تلك الحرية.

١٠١ - القرآن والسنة يقرران حرية الرأي:

ولقد بين القرآن لرسول الله ﷺ كيف تكون دعوته إلى ربه: ﴿**ادْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ**﴾ [النحل: ١٢٥]. بل إن القرآن ليبين لرسول الله أنه لا سبيل إلى الحجر على حرية الناس في التفكير أو في الاعتقاد وأن الأمر في ذلك إليهم يختار كل منهم لنفسه: ﴿**وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ**﴾ [يونس: ٩٩]. بل إن القرآن ليقرر فى ذلك تقرير الحقيقة الواقعة ﴿**وَمَا أَكْثَرُ النَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ**﴾ [يوسف: ١٠٣]. وسبيل التعامل مع هؤلاء الذين لا يؤمنون هو ما أمر القرآن به

---

(١) للأستاذ عباس محمود العقاد كتاب قيم في هذه المعاني هو «التفكير فريضة إسلامية» وقد طبع عدة مرات في مصر ولبنان.

الرسول ﷺ : ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾ [النمل: ٦٤]. وليس أعظم كفالة لحرية الرأي، حتى للمخالفين فيه، من هذه السبيل.

فحكم الإسلام في حرية الاعتقاد هو: منع أي إنسان من مضايقة أحد بسبب اعتناقه لعقيدة معينة، ومحاولة فرض عقيدته وقناعاته عليه، ففرض العقيدة أمر مستحيل، وتأنيب الآخرين بسبب عقائدهم أمر مرفوض تمامًا»(١).

ومن الدلائل الصادقة على تقرير القرآن لهذه الحقيقة في حرية الإنسان وأنها فطرته التي خلق عليها، أنه أباح للمسلمين - بل أوجب عليهم - حين تضيق أرض بهم وبدينهم أن يهاجروا منها إلى غيرها توسلا إلى حماية حريتهم في العقيدة والبيان. وهذه الهجرة الواجبة لا يشترط فيها أن تكون إلى أرض يحكم فيها الإسلام. ويكفي أن يكون بإمكان المسلمين في مهجرهم أن يعبدوا ربهم ويقيموا شعائر دينهم. وذلك كان حال المسلمين في هجرتهم إلى الحبشة التي كان أهلها وملكها من النصارى «وهذه الهجرة التي لا تنقطع إلى يوم القيامة»(٢).

١٠٢ـ الحرية السياسية فرع لأصل عام:

وإذا كانت هذه هي أحكام القرآن الكريم - مصدر تشريع الإسلام الأول - في شأن مسألة العقيدة والإيمان، وهي أعظم مسائل الدين على الإطلاق، فإن هذا يعني أن الحرية في تشريع الإسلام أصل عام يعمل حتى في نطاق العقيدة فضلا عن عمله فيما سوى ذلك من مجالات الحياة الإنسانية. فهل يجوز بعد ذلك أن يقال إن تعاليم هذا الدين تحجر على الناس آراءهم في النواحي الأخرى لحياتهم الاجتماعية أو السياسية؟ لا شك أن ذلك مما تأباه نصوص القرآن وروحه، وفهم المسلمين

---

(١) الدكتور السيد جواد مصطفوي، حقوق الإنسان في الإسلام ضمن أبحاث المؤتمر الخامس للفكر الإسلامي، ١٤٠٨هـ-١٩٨٧م. ص ٢٥٧.

(٢) توجب الهجرة الآيات ٩٧-٩٩ من سورة النساء. وانظر في تفصيل هذا المعنى وتأصيله الروض الأنف شرح سيرة ابن هشام لعبد الرحمن السهيلي جـ١ ص ٢١٣ (طبعة القاهرة ١٣٣٢هـ)، وزاد المعاد لابن قيم الجوزية (ط القاهرة دون تاريخ) جـ٢ ص ٤٠، والمدخل لأستاذنا الشيخ محمد مصطفى شلبي وقد سبقت الإشارة إليه. ص ٢٩١-٢٩٣.

وعملهم في مختلف العصور. ولن يستطيع أحد أن يأتي على مثل هذا القول بدليل من تشريع الإسلام أو تاريخ رسوله، أو تاريخ الراشدين ممن حكموا به أو فقه الفقهاء الذين يعتدّ بقولهم ويؤخذ برأيهم. بل إنه «ليس من الإسلام ما يدل على حق الحكومة الإسلامية في البحث عن عقائد الناس ومحاربة من له عقيدة مخالفة، أو إجباره على المناظرة والمباحثة، بل إنه أمر بين الإنسان وربه»(١). ومن ثم فإن الحرية السياسية في اصطلاحنا العصري ليست إلا فرعًا لأصل إسلامي عام هو حرية الإنسان، من حيث هو إنسان، المقررة بنصوص قطعية في الكتاب والسنة ويكفينا تدليلا على ذلك أن نذكر حديث رسول الله الذي يقول فيه لأصحابه: «لا يكن أحدكم إمعة يقول أنا مع الناس إن أحسن الناس أحسنت وإن أساءوا أسأت»(٢).

وقد كان ذلك كذلك هو فهم أصحاب رسول الله ﷺ فهذا علي رضي الله عنه يفوت على نفسه الخلافة تمسكًا بحقه في حرية الرأي، إذ بايعه عبد الرحمن ابن عوف عقب مداولات الستة الذين عينهم عمر للشورى على الكتاب والسنة وفعل الشيخين (أبي بكر وعمر) فأبى ذلك مستمسكا بأن يجتهد رأيه بعد التزام الكتاب والسنة. وقد حدث ذلك في مسجد الرسول أمام جمهور المسلمين يومئذ. وقد تمسك كذلك بحرية الناس في اختيار حاكمهم حين قيل له وهو على فراش الموت: نولي بعدك الحسن (أي ابنه) فقال: لا آمركم ولا أنهاكم أنتم أبصر(٣).

وهذه الحرية التى يقررها الإسلام للعقل البشري، أوحرية الرأي التي تكفلها آيات القرآن التي قدمنا ذكر بعضها، يحدها قيد واحد هو التزام حدود الشريعة الإسلامية. فلا يجوز أن يكون الرأي الذي يبديه المسلم - إعمالا لهذه الحرية - طعنًا

---

(١) وعلى أساس من مثل هذا الفهم يقرر الأستاذ الشيخ مصطفى الزرقا أن للإسلام ثلاثة أهداف إصلاحية كبرى مرتبة. فيجعل أولها «تحرير العقل البشري وتوجيهه نحو الدليل والبرهان والتفكير العلمي الحر» انظر كتابه «المدخل الفقهي العام» الطبعة التاسعة في دمشق ١٩٦٥ ص ٣٠-٣١. وانظر: مصطفوي، المصدر السابق ذكره.

(٢) رواه الترمذي وقال حسن غريب، انظر ص ١٧٠ من الجزء الثامن مع شرح ابن العربي ولفظه مغاير لما هنا، وهذا اللفظ مشهور وهو الذي ذكره أستاذنا الشيخ محمد مصطفى شلبي في المدخل المرجع السابق، ص ٢٩٩-٢٩٣.

(٣) المدخل، الموضع السابق.

في الدين أو خروجًا عليه. فذلك مخالف للنظام العام فى الدولة الإسلامية، يحجر ـ لذلك ـ على صاحبه، وقد يجوز ـ إذا توافرت شروط معينة ـ أن يعاقب عليه.

١٠٣ـ الجهر بالرأي واجب وليس مجرد حق أو رخصة:

ولا يفوتنا هنا أن نذكر ما سبق أن أشرنا إليه من إيجاب شريعة الإسلام على المسلمين أن يأمروا بالمعروف وينهوا عن المنكر. والواقع أن تقرير واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يعتبر سبقًا تميزت به شريعة الإسلام في مجال الحرية ولم تصل إلى مثله بعد أية شريعة فى الشرائع الوضعية.

ذلك أن الأدلة التي قدمنا ذكرها من القرآن الكريم تبيح للناس أن يكونوا أحرارًا فيما يعتقدون ويقولون. وتضيف شريعة الإسلام ـ إلى ذلك ـ إيجابها على المسلمين أن يقولوا ما يعتقدون أنه الحق. فلحرية الرأي في هذه الشريعة شقان: الإباحة والإيجاب. والفارق بينهما هو الفارق بين الواجب والمباح ومن ثم فلا يحتاج إلى كثير بيان. فمجرد إباحة أمر من الأمور لا تلزم الناس بإتيانه، ولا توجب عليهم فعله. ولذلك عرف علماء أصول الفقه المباح بأنه «ما خير المكلف بين فعله وتركه»[١] أما الواجب فهو «ما طُلِبَ على وجه اللزوم فعله بحيث يأثم تاركه»[٢].

والفارق بين الأمرين أن الحق مغزى سلبيا فقط مؤداه أنه لا يجوز منع صاحب الحق من استعمال حقه متى توافرت الشروط المقررة لاستعماله، وأهمها ألا يسيء صاحب الحق استعمال حقه. بينما الواجب ذو مضمون إيجابي يتميز به عن الحق، مؤداه أنه يجب على المكلف القيام بأدائه وإلا كان آثمًا مستحقًا للعقاب.

ومن هنا يتبين مدى الفارق بين تشريع الإسلام لحرية الرأي ـ بشقيها ـ وبين التشريعات الوضعية التى تكتفي بشق الإباحة ولا تعرف أصلا إمكان إيجاب إبداء الرأي على الأفراد. خصوصًا وواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يشمل في

(١) انظر تقرير الشربيني على حاشية البناني على جمع الجوامع في أصول الفقه، جـ١ ص ٦٨ طبعة القاهرة (دون تاريخ).

(٢) المستصفى من علم الأصول للغزالي، جـ٢ ص ١٨.

عموم أدلته وإطلاقها كل ما يتصور من أمور تتعلق بالحياة العامة للأمة وإذا كان ذلك هو المدى الذي بلغه تشريع الإسلام في تقرير حرية الرأي، فإننا يمكننا أن ندرك في وضوح إلى أيّ مدى يقرر تشريع الإسلام - ويحمي - غيرها من الحريات.

١٠٤ - العلماء المسلمون وحرية الرأي السياسي:

سبق أن بينا في الفصل الثالث من هذه الدراسة أن إنكار مزج الإسلام بين السياسة والدين، أو بين قواعده المتعلقة بنظام الحكم وتنظيم المجتمع، وقواعده المتعلقة بالعقيدة والعبادات، ينافي حقائق التاريخ ويخالف فهم علماء الإسلام مختلف عصوره ويناقض سلوكهم. ولعله مما يزيد هذا المعنى وضوحًا أن نذكر هنا بعض مواقف العلماء المسلمين في الجهر بآرائهم السياسية في مواجهة الحاكمين غير مبالين بما وراء ذلك من عواقب. ولم يكن العلماء المسلمون في ذلك إلا متبعين لسنة رسول الله ﷺ مهتدين بمثل قوله عليه الصلاة والسلام لأصحابه «الدين النصيحة» قلنا لمن؟ قال: «لله ولكتابه ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم»(١) وقوله ﷺ «إن من أعظم الجهاد كلمة عدل عند سلطان جائر»(٢).

وقد توالت عصور الإسلام وعلماؤه العاملون لا يكتمون حقًّا ولا ينصرون باطلا ولا يهابون ذا سلطان، بل يجهرون بآرائهم في شؤون السياسة والحكم ذاكرين قول جابر بن عبد الله رضي الله عنه: أمرنا رسول الله أن نضرب بهذا - يعني السيف - من عدل عن هذا - يعني المصحف(٣).

---

(١) رواه البخاري ومسلم عن تميم الداري، واللفظ هنا لمسلم، جـ ٢ ص ٣٦ - ٣٧ ط المطبعة المصرية (بشرح النووي).

(٢) رواه الترمذي في سننه عن أبي سعيد الخدري، حديث رقم ٢٢٦٥ ط السلفية بالمدينة المنورة. انظر رواياته الأخرى في زاد المعاد، لابن قيم الجوزية، جـ ٢ ص ٦٤.

(٣) ذكره الإمام ابن تيمية في السياسة الشرعية ص ٣ وهو يفسر قوله تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَن يَنصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾ [الحديد: ٢٥] بأن الجمع بين الكتاب والحديد سببه أن إرسال الرسل وإنزال الكتاب إنما كان لتكون كلمة الله - وهي جامعة لأحكامه - هي العليا فمن أراد غير ذلك «قوم بالحديد».

ولا يعني ذلك أن علماء الإسلام فهموا من شريعته أن يخرجوا محاربين كل حاكم يميل أدنى ميل عن أحكام شريعة الله ولو كان متأولا أو آخذًا بقول ظاهر الضعف لمصلحة يراها وإنما كانوا في هذه الحالات يكتفون بالقول والنصح والإرشاد والبيان. وادخروا الأخرى للحالات التى لا يجدي في علاجها سواها. عاملين بحديث رسول الله ﷺ في النهى عن الخروج على الحاكم المسلم «إلا أن تروا كفرًا بواحا عندكم من الله فيه برهان»(١).

وفيما دون ذلك اكتفوا كما قلنا بالجهر بالحق والأمر بالمعروف، بلا خوف من حاكم أو غيره، إذ كانت قلوبهم خالصة العبودية لله متحررة من سلطان كل ذي سلطان سواه حتى قال قائلهم «الحرية حرية القلب والعبودية عبودية القلب»(٢). أي أن من كان موصول بالله تعالي كامل الطاعة له، مستيقنًا من قدرته وقهره، ونفاذ إرادته وأمره، هو الحر حقّا. أما غير هؤلاء ممن تعلقت قلوبهم بالدنيا وأصحابها وطمعوا فيما عند الناس ونسوا ما عند الله فهم غير أحرار ولو كانوا بين الناس من ذوي المكانة والجاه أو كانوا عند ذوي السلطان من المقربين المكرمين.

بمثل هذا الفهم عاش علماء الإسلام حياتهم، يعلمون الناس دينهم، ويبينون لهم أحكام شريعتهم، ويقولون رأيهم في سلوك حكامهم: رأيهم المعبر عما فهموه من أصول الإسلام وقواعده، وما استنبطوه من شريعته التي أمرهم مبلغها عن الله عز وجل ألا يخافوا في الحق لومة لائم.

١٠٥ ـ العبرة والقدوة:

ويروي التاريخ من مواقفهم في ذلك ما لا يحيط به الحصر، فمن ذلك ما يرويه مؤرخ الإسلام الحافظ الذهبي من أن عبد الملك بن مروان الخليفة الأموي بعث إلى

---

(١) رواه البخاري في باب المبايعة ورواه مسلم في كتاب الإمارة جـ ٢١ ص ٢٣٨ عن عبادة بن الصامت رضي الله عنه أن رسول الله بايع أصحابه على. . ألا ينازعوا الأمر أهله. . وذكر لفظ الحديث.

(٢) الإمام ابن تيمية في رسالته «العبودية» ص ٤٧ طبعة دمشق سنة ١٣٨٢هـ ويقول في ص ٥٧ من نفس الرسالة «وكلما ازداد القلب حبا لله ازداد له عبودية، وكلما ازداد لله عبودية، ازداد له حبا وحرية عمن سواه».

عامله بالمدينة ليأخذ العهد على الناس بأن يبايعوا من بعده بالخلافة ولديه الوليد وسليمان. فامتنع من ذلك سعيد بن المسيب رضي الله عنه، وخوطب كثيراً ليعدل عن امتناعه فلم يقبل واستمسك برأيه حتى ضرب في ذلك ستين سوطا وما بايع[1].

ودعي سعيد بن المسيب إلى ثلاثين ألفا ليأخذها ـ هدية من الوالي ـ فقال «لا حاجة لي فيها ولا في بني مروان حتى ألقى الله فيحكم بيني وبينهم»[2].

وكان عمر بن هبيرة واليا ليزيد بن عبد الملك الخليفة الأموي، فدعا الحسن البصري وابن سيرين والشعبي يوما وقال لهم: إن أمير المؤمنين يكتب إليّ في الأمر إن فعلته خفت على ديني، وإن لم أفعله خفت على نفسي. فقال له الشعبي وابن سيرين قولا لينًا رقيقا فيه. وقال له الحسن البصري: «يا ابن هبيرة خف الله في يزيد ولا تخف يزيد في الله. يا ابن هبيرة إن الله يمنعك من يزيد ويزيد لا يمنعك من الله.. يا ابن هبيرة إنه لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق.. فما وافق كتاب الله من كتب يزيد فأنفذه، وما خالفه فلا تنفذه. فإن الله أولى بك من يزيد، وكتاب الله أولى بك من كتابه». فقال ابن هبيرة: هذا الشيخ صدقني ورب الكعبة[3].

وقد عقد حجة الإسلام الإمام الغزالي في موسوعته «إحياء علوم الدين»[4] فصلا مطولا ذكر فيه ما يحل ويحرم من مخالطة الحكام وغشيان مجالسهم، وأورد جملا من سلوك العلماء حيالهم، فروى أن هشام بن عبد الملك حج فقال: ائتوني

---

(١) الحافظ الذهبي في مختصر تاريخه المسمى «العبر في خبر من غبر» جـ ١ أحداث سنة ٨٥ هـ ط وزارة الإرشاد والأنباء بالكويت وتحقيق د. صلاح الدين المنجد والأستاذ فؤاد سيد. وقد وردت القصة بزيادة تفصيل وخلاف في عدد الأسواط التي ضربها سعيد بن المسيب في وفيات الأعيان جـ ٢ ص ١١٩ في ترجمته، وذلك من طبعة مكتبة النهضة المصرية بالقاهرة بتحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد.

(٢) وفيات الأعيان لابن خلكان جـ ٢ في ترجمة سعيد بن المسيب ص ١١٧.

(٣) عيون الأخبار لابن قتيبة جـ ٢ ص ٣٤٣ طبعة وزارة الثقافة، والعقد الفريد لابن عبد ربه الأندلسي جـ ١ ص ٦٦ ط دار التأليف والترجمة والنشر بالقاهرة سنة ١٩٤٠ وقد جمعنا بين نصي الكتابين.

(٤) جـ٢ ص ١٢٥ ـ ١٣٤ وبصفة خاصة من ١٢٩ من طبعة محمد على صبيح وأولاده بالقاهرة.

برجل من الصحابة. فقيل: قد تفانوا. فقال: من التابعين. فأُتي بطاووس اليماني فدخل عليه فخلع نعليه بحاشية بساطه، وقال: السلام عليك يا هشام، وجلس بإزائه فقال: كيف أنت يا هشام؟ فغضب هشام غضبًا شديدًا حتى همَّ بقتله. فقيل له إنك في حرم الله ورسوله ولا يحل ذلك.. فقال له هشام: ما حملك على ما صنعت؟ قال طاووس: وما الذى صنعت؟.. فذكر له هشام ما أغضبه حتى قال ولم تسلم عليّ بإمرة المؤمنين. فأجابه طاووس: «ليس كل الناس راضين بإمرتك فكرهت أن أكذب».

وهذا أبو جعفر المنصور، ثاني خلفاء بني العباس، يدعو سفيان الثوري فيقول له عظني أبا عبد الله. فيجيبه سفيان: وما عملت يا أمير المؤمنين فيما علمت حتى أعظك فيما جهلت؟ فيقول المنصور: ما يمنعك أن تأتينا؟ فيقول سفيان: قال الله تعالى: ﴿وَلَا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ﴾ [هود: ١١٣][(١)].

فهو يقول له رأيه بجرأة لا يعرفها إلا من وصل بالله قلبه، ويعلن له أنه من الذين ظلموا ومن الذين لا يعملون بما علموا ولذلك يأبى أن يأتي إليه أو يخاطبه. حتى يقول المنصور فيه «ألقينا الحب إلى العلماء فالتقطوا إلا ما كان من سفيان فإنه أعيانا فرارًا»[(٢)].

وشرط أهل البصرة للمنصور أيضًا أن لا يخرجوا عليه فإن هم فعلوا حلت له دماؤهم. ثم نقضوا شرطهم وخرجوا عليه، وأراد أن ينفذ ما شرطوا له.. فسأل أبا حنيفة النعمان في ذلك فقال له: «إنهم شرطوا ما لا يملكونه، وشرطت عليهم ما ليس لك.. فإن أخذتهم أخذت بما لا يحل»[(٣)].

ولقي هارون الرشيد الفضيل بن عياض - وكان من العباد الزاهدين - فسلم عليه وقال له: «يا لها من كف، ما ألينها، إن نجت غدا من عذاب الله عز وجل» ووعظه

---

(١) العقد الفريد ج١ ص ٦٧.
(٢) راجع كتاب «الشيعة والحاكمون» لمحمد جواد مغنية ط بيروت ص ١٤٢.
(٣) المدخل لأستاذنا الشيخ محمد مصطفى شلبي ص ١٧٤.

وعظا شديدًا فكان من قوله له: «إياك أن تصبح أوتمسي وفي قلبك غش لأحد من رعيتك فإن رسول الله ﷺ قال من أصبح لهم غاشا لم يرح رائحة الجنة»(١).

وحين سأل هارون الرشيد أبا يوسف، تلميذ أبي حنيفة وصاحبه، أن يكتب له كتابًا يبين له فيه بعض قواعد الإسلام المتعلقة بجباية الأموال وتولية الولاة والقضاة وجهاد المشركين وحرب البغاة والمرتدين. اغتنم الفرصة السانحة ليجعل مقدمة كتابه حديثًا جامعًا في واجبات الحاكم وما يحل له وما لا يحل في مباشرته أمور رعيته. وهو بيان بليغ ناطق بمدى إيمان هؤلاء العلماء الأفذاذ بحقهم في إبداء الرأي وواجبهم في التبليغ والبيان والنصح للحكام.

فكان مما جاء في مقدمة كتابه: «فلا تلق الله غدا وأنت سالك سبيل المعتدين، فإن ديان يوم الدين إنما يدين العباد بأعمالهم ولا يدينهم بمنازلهم وقد حذرك الله فاحذر، فإنك لم تخلق عبثا، ولن تترك سدى. وإن الله سائلك عما أنت فيه وعما عملت به فانظر ما الجواب. واعلم أنه لن تزول قدما عبد حتى يسأل عن أربع: عن عمله ما عمل فيه، وعن عمره فيم أفناه، وعن ماله من أين اكتسبه وفيم أنفقه، وعن جسده فيم أبلاه، فأعْدد يا أمير المؤمنين للمسألة جوابها، فإن ما عملت فأثبت فهو عليك غدا يقرأ، فاذكر كشف قناعك فيما بينك وبين الله فى مجمع الأشهاد. وإني أوصيك يا أمير المؤمنين بحفظ ما استحفظك الله ورعاية ما استرعاك الله، وألا تنظر في ذلك إلا إليه وله. فإنك إن لم تفعل تتوعر عليك سهولة الهدى، وتعمى في عينيك وتتعفى رسومه، ويضيق عليك رحبه، وتنكر منه ما تعرف، وتعرف منه ما تنكر»(٢).

ولم يكن هارون الرشيد حاكمًا صغير الشأن محدود السلطان بل إنه هو الذي مرت به سحابة فقال بعض أصحابه: أمطرينا. . فرد هارون قائلا: «أمطري حيث

---

(١) راجع كتاب «رجال الفكر والدعوة في الإسلام» لأبي الحسن الندوي ص ٧٠ وما بعدها. والحديث الذي ذكره الفضيل بن عياض متفق عليه من حديث معقل بن يسار؛ البخاري رقم ٧١٥٠و ٧١٥١؛ ومسلم برقم ١٤٢، بألفاظ متقاربة ومختلفة عما ذكره الفضيل.

(٢) مقدمة كتاب الخراج لأبي يوسف بن يعقوب بن إبراهيم ط محب الدين الخطيب بالقاهرة ص ٤ ـ ٥.

شئت فسوف يأتيني خراجك». وأبو يوسف يدرك بما علم من دين الله، وسنة رسوله، وسيرة أصحابه، واجبه نحو الحاكم فيوجه له هذا الكلام ناصحا ومذكرا، في عبارة بينة بلا غموض، مستقيمة بلا عوج. ولله در عمر بن الخطاب إذ يقول عن نصح الرعية حاكمهم وصراحتهم معه: «لا خير فيهم إن لم يقولوها ولا خير فينا إن لم نقبل»[1].

ولم يكن ذلك مسلك العلماء المسلمين في العصور الأولى للإسلام فحسب حين كان العهد قريبًا بزمان النبوة، والاستشراف قويا إلى سيرة الصحابة - رضوان الله عليهم. بل ظلت تلك سيرة العلماء في كل عصور الإسلام على امتدادها الطويل. فالتاريخ يحكي لنا عن النووي والعز بن عبد السلام وابن تيمية وكثيرين غيرهم من المتأخرين مثل هذه المواقف التي قدمناها وأقوى منها، مع غلبة الظلم في عصور هؤلاء، وتفشي الجور والبعد عن الحق. وقد كانوا يلاقون في سبيل الحق الذي يصدعون به التعذيب والسجن والقتل أحيانًا، وهم ثابتون على الحق لا يداهنون، ولا يشترون رضاء المخلوقين بسخط الخالق[2] ولعل ذلك كله ليس إلا مصداق قول رسول الله ﷺ «لا تزال طائفة من أمتي قائمون بأمر الله لا يضرهم من خذلهم ولا من خالفهم حتى يأتي أمر الله وهم ظاهرون»[3].

وقد شهدت عصور الإسلام كلها صدق هذا الحديث النبوي الشريف ورأت أعين الجبناء كيف استشهد في سبيل الحق العلماء الأعلام الصادقون، وكيف عاشوا

---

(١) ص ١٢ من المرجع السابق.

(٢) من شاء فليراجع مؤلف الأستاذ الشيخ محمد أبي زهرة «ابن تيمية» والفصل الذي عقده عنه في مؤلفه تاريخ المذاهب الإسلامية جـ ٢ ص ٤٣١ وما بعدها وترجمة العز بن عبد السلام في طبقات الشافعية للسبكي جـ ٥ من ص ٨٠ - ١٠٥ وترجمة الإمام النووي في البداية والنهاية لابن كثير في أحداث سنة ٦٧٦ هـ.

(٣) رواه مسلم في صحيحه جـ ١٣ وذكره ابن القيم في زاد المعاد جـ ٢ ص ٦٤ بلفظ مختلف وهو بمعناه في صحيح البخاري جـ ٩ ص ١٢٤ - ١٢٥. والرواية على اختلاف ألفاظها في الصحيحين من حديث المغيرة بن شعبة وثوبان ومعاوية بن أبي سفيان وجابر بن عبد الله وجابر بن سَمُرة وعقبة بن عامر وسعد بن أبي وقاص وعبد الله بن عمرو بن العاص.

في قلوب الأمة كلها مصابيح هدى بعد أن ظن الظالمون أنهم أخمدوا بقتلهم دعوة الحق أو جذوة الإيمان[1].

وبعد. فأين مما قدمنا قول القائلين «لا علاقة بين الإسلام والسياسة»؟ ولم كانت هذه المواقف من علماء الإسلام إذن؟ أكانت طلبًا للدنيا وسعيًا وراء الجاه؟ . . كلا، فالذي لا مراء فيه أن الدنيا كانت تسعى إليهم ويفرون منها، والمناصب كانت تعرض عليهم فيرفضونها. ومن كان غنيا فيهم كان غناه من عمله أو تجارته، ومات أكثرهم فقراء من المال وإن عاشوا أغنياء النفوس أعزاء القلوب.

فلم تكن مواقفهم تلك إلا صادرة عن علمهم أن هذه الشريعة التي أخلصوا لها وحدة واحدة. وأنه لا يجزئ عن العالم فيها علمه ما لم يكن مقرونا بالعمل. وأن خير العمل ما كان نصحًا للأمة، وأمرًا بالمعروف، وصدعًا بالحق. فأين من ذلك كله علماؤنا اليوم؟

وبقدر ما تعتبر هذه المواقف تطبيقًا صحيحًا لتعاليم الإسلام، وتاريخًا مجيدًا لعلمائه، فإنها تعتبر شهادة عدل وخير للحكام المسلمين الذين لم تغرهم الدنيا بجاهها ولا الحكم بسلطانه كي يقهروا الرأي والنصيحة المخلصة. وإن التاريخ لينبئ بصدق أن الحاكم العادل هو الذي تزدهر الحرية في عهده. حتى إنه لا يخطئ من يقول إن عدل الحاكم وحرية الرعية يتلازمان دائمًا. وأن ظلم الحاكم وجوره يقترنان أبدًا باختفاء الرأي الحر والكلمة الصادقة في المجتمع الذي يسوده الظلم والقهر.

وما أصدق تعبير العالم الجزائري المجاهد، الشيخ عبد الحميد بن باديس عن واجب الدولة الإسلامية في كفالة الحرية للفرد المسلم، قال: «فحق كل إنسان في الحرية كحقه في الحياة، ومقدار ما عنده من حياة هو مقدار ما عنده من حرية.

---

(١) ولأضرب مثلين معاصرين اثنين: الشهيد عبد القادر عودة (١٩٥٤) والشهيد سيد قطب (١٩٦٥) كلاهما قدّم حياته ثمنا للدفاع عن صدق ما يؤمن به من سيادة الإسلام وعلوّ شريعته. فأصبحا رمزين خالدين للعلماء العاملين المجاهدين وأفضى قاتلوهما إلى ما قدموا، فأين مكان القاتل من مكانة المقتول؟

والمعتدي عليه في شيء من حريته كالمعتدي عليه في شيء من حياته، وما أرسل الله من رسل وما شرع لهم الشرع إلا ليحيوا أحرارًا وليعرفوا كيف يأخذون بأسباب الحياة والحرية، وحتى يستثمروا تلك الحياة وتلك الحرية إلى أقصى حدود الاستثمار النافع، وما انتشر الإسلام في الأمم إلا لما شاهدت فيه من تعظيم للحياة والحرية ومحافظة عليها وتسوية بين الناس فيهما مما لم تعرفه تلك الأمم من قبل لا من ملوكها ولا من أحبارها ورهبانها»(١).

١٠٦ ـ المبدأ الرابع: المساواة:

يعد مبدأ المساواة من أهم المبادئ الدستورية التي تستند إليها الأنظمة السياسية الحديثة والمعاصرة. وقد بدأ تقرير هذا المبدأ في العصر الحديث في «إعلان الحقوق الفرنسي» الصادر في سنة ١٧٨٩ والذي يعد أكثر إعلانات الحقوق شهرة لأنه أحرز قيمة عالمية بتبني معظم دساتير العالم لمبادئه وتضمنها نصوصًا تدل بوضوح على التأثر به(٢).

والمقصود بمبدأ المساواة هو أن يكون الأفراد المكونين لمجتمع ما متساوين في الحقوق والحريات والتكاليف والواجبات العامة. وألا يكون هناك تمييز في التمتع بها بينهم بسبب الجنس أو الأصل أو اللغة أو العقيدة. غير أن هذه المساواة هي مساواة قانونية وليست مساواة فعلية. مساواة قانونية بحيث يخضع الأفراد الذين تتماثل ظروفهم للقواعد نفسها في شأن الحريات والحقوق العامة. وليست مساواة فعلية بحيث تطبق القواعد ذاتها على جميع الأفراد مهما تباينت الظروف التي يخضع لها كل منهم، أو دون نظر إلى مدى اختلاف هذه

---

(١) الأستاذ عبد الله شريت، مشكلة الحكم الإسلامي في دولة الأمير عبد القادر ونظرية الشيخ ابن باديس، دراسة مقدمة لندوة اليونسكو عن الرؤية السياسية الأخلاقية في الإسلام، ٧ ـ ١١ ديسمبر ١٩٨٢، ص ١٥، والنص منقول من كتاب الدكتور فهمى جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربى الحديث، ص ٤٨٠.

(٢) أستاذنا الدكتور عبد الحميد متولي، المرجع السابق ص ٢٤٦ ـ ٤٦٥ والدكتور محمد كامل ليلة. النظم السياسية، القاهرة ١٩٦٣، ص ١٠٦ وما بعدها.

الظروف. إذ كما تخل التفرقة بين المتماثلين بمبدأ المساواة فإن التسوية بين غير المتماثلين تتضمن إخلالا أكبر وأخطر بهذا المبدأ[1]. ولذلك يسمى المبدأ بمبدأ المساواة أمام القانون.

وقد ترتب على الأخذ بمبدأ المساواة أمام القانون زوال امتيازات النبلاء والأشراف في فرنسا عقب الثورة الفرنسية. وكذلك ترتب على تقرير هذا المبدأ القضاء على تبعية الإنسان للأرض وخضوعه لأصحابها من الإقطاعيين، كما كان الحال في العصور الوسطى. ويعتبر مبدأ المساواة أمام القانون حجر الزاوية في تنظيم الحريات العامة وتقريرها، فهو لا يقوم ويستمر إلا باحترام مبدأ المساواة أمام القانون فإذا أهمل هذا المبدأ انهار تنظيم الحريات العامة، أو أصبح غير ذي قيمة في الواقع العملي[2].

ويعالج فقهاء القانون الدستوري الوضعي، والباحثون في النظم السياسية، عدة مظاهر لتطبيق هذا المبدأ يجعلون لها أهمية خاصة، من بينها المساواة أمام القضاء، والمساواة في تولي الوظائف العامة والمساواة أمام المصالح العامة وغيرها. إلا أنهم مع ذلك يتفقون على أن المساواة أمام القانون تتضمن في جوهرها كل مظاهر المساواة الأخرى التي تمثل بدورها مضمون هذا المبدأ في صورته الكاملة. ومن ثم فإنه يكفي تقرير المبدأ ذاته لتقرير هذه المظاهر كلها أي لتقرير مضمونه.

ومع وجود هذا الاتفاق على تقرير مبدأ المساواة أمام القانون، فإن الباحثين يختلفون حول الأصل الذي يمكن إرجاع هذا المبدأ إليه. فيرى بعضهم هذا الأصل في فكرة العقد الاجتماعي التي يفسرون بها أصل نشأة الدولة. بينما يرى آخرون أن نظرية القانون الطبيعي - الذي يعتبرونه أسمى وأولى بالاحترام من القانون الوضعي - هي التي يمكن أن يرد إليها هذا المبدأ[3].

---

(١) الدكتور ثروت بدوي النظم السياسية، القاهرة ١٩٦٢ جـ ١ ص ٣٨٢.

(٢) الدكتور محمد كامل ليلة والدكتور ثروت بدوي في المرجعين سالفي الذكر.

(٣) انظر في تفصيل ذلك: A.PD, Entreves, Natural Law, 2nd.ed.London. 1970, p. 29 and 57 et seq

١٠٧ ـ المساواة في شريعة الإسلام:

فإذا انتقلنا إلى الشريعة الإسلامية فإننا نجد فيها لمبدأ المساواة مكانًا مرموقًا بين قيمها الأساسية التي تقررها مصادر هذه الشريعة وقيمها التي طبقها رسول الله ﷺ وأصحابه. وقد كان تقرير هذا المبدأ في القرآن الكريم وفي سنة الرسول ﷺ وعند ظهور الإسلام وانتشاره سبقًا لشريعته في زمانها ومكانها، يشكل في واقع العرب انقلابًا أساسيًا في مفاهيمهم عن أسس التفاضل بين الناس وأسباب الفخر التي تحوزها بعض القبائل أو البيوت دون بعض.

فقد كان التمييز بين القبائل سائدًا حتى في شعائر العبادة في الجاهلية. ففي الحج كانت قريش ـ دون سائر العرب ـ تتخذ لنفسها مناسك خاصة لا يشاركها فيها باقي الحجيج. فلما حج رسول الله ﷺ ظن الناس أنه سوف يتبع عادة قريش في ذلك. ولكنه لم يفعل وحج كما تحج سائر العرب اتباعًا لقول الله تعالى: ﴿ثُمَّ أَفِيضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ﴾ [البقرة: ١٩٩][١].

وقد كان هذا التمييز ـ بين القبائل والأفراد ـ هو السائد أيضا في أحد مجالات القانون الجنائي وهو مجال الدية المقررة جزاء على جريمة القتل. فقد كانت الدية تختلف باختلاف شخص المقتول ومدى قوة قبيلته أو ضعفها، وباختلاف مركزه في القبيلة ذاتها. فكانت دية الأمراء (أي الأشراف أو السادة) أضعاف دية الشخص من عامة الناس[٢]. وبينما كان العرب تسيطر على حياتهم هذه المفاهيم نزل القرآن الكريم يقرر: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ [الحجرات: ١٣] ووقف في المسلمين رسول الله ﷺ يقول: «إن الله قد أذهب عنكم عبية الجاهلية وفخرها بالآباء، مؤمن تقي، أو فاجر شقي. أنتم بنو آدم، وآدم من تراب»[٣].

---

(١) راجع سبب نزول هذه الآية وتفاصيل هذه المسألة: في شرح النووي على صحيح مسلم جـ٨ ص ١٧٠ ـ ١٩٨.

(٢) انظر في ذلك الرسالة القيمة عن القصاص للأستاذ الدكتور أحمد إبراهيم، القاهرة، ١٩٤٤. ص ١٠. وتفسير ابن كثير، جـ١ ص ٢٠٩ (القاهرة دون تاريخ).

(٣) رواه أحمد في المسند وأبو دواد والترمذي عن أبي هريرة وهو حديث صحيح كما ذكره محمد ناصر الدين الألباني في سلسلة الأحاديث الضعيفة برقم ١٦١. الطبعة الثانية ١٣٨٤هـ وقد صححه من قبل ابن تيمية في اقتضاء الصراط المستقيم ص ٧٣ (طبعة القاهرة ١٩٥٠).

وخطب رسول الله ﷺ في حجة الوداع فكان مما قال للمسلمين بل للناس أجمعين: ألا إن ربكم عز وجل واحد. ألا وإن أباكم واحد. ألا لا فضل لعربي على أعجمي، ألا لا فضل لأحمر على أسود إلا بالتقوى. ألا قد بلغت؟ قالوا: نعم. قال: ليبلغ الشاهد الغائب(١).

١٠٨ - لا استثناء على مبدأ المساواة في الإسلام:

هذه المساواة كما تقررها تلك النصوص - التي تعد أصول هذا المبدأ في شريعة الإسلام - تعتبر من مبادئ الإسلام العامة (أو قواعده الكلية) التي تفهم على أساسها، وتستنبط منها، الأحكام الجزئية في الشريعة الإسلامية والفقه الإسلامي. وإذا كانت نظرية المساواة أو أحكامها في التشريعات الوضعية تعرف بعض الاستثناءات التي يتمتع بها بعض الأفراد كالحكام وأعضاء الهيئات التشريعية(٢)، فإن مبدأ المساواة الذي تقرره الشريعة الإسلامية لا تنطبق في ظله مثل تلك الاستثناءات. ذلك أن أساس هذا المبدأ (أو علته) هذه وحدة الأصل الإنساني ﴿إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ﴾ [الحجرات: ١٣] و«كلكم لآدم وآدم من تراب».

أما التقوى التي تشير النصوص السابقة إلى تفاضل الناس بها فلا تأثير لها على تطبيق مبدأ المساواة في حياة الناس. ذلك أن محل التفاضل بالتقوى في الآخرة لا في الدنيا، أمام الله لا بين الناس. وتفاضل هذا شأنه لا يتصور أن يكون له من أثر في تطبيق قواعد الشريعة على الناس جميعًا، أو بعبارة أخرى لن يكون له من تأثير في إعمال مبدأ المساواة أمام القانون الذي قررته النصوص المشار إليها سابقًا. وليس أدل على ذلك من حادثة المرأة التي اتهمت بالسرقة. فحاول بعض الصحابة أن

---

(١) رواه الإمام أحمد في المسند عن أبي هريرة وعقبة بن عامر وأبي ذر، بسند صحيح كما قال ابن تيمية في اقتضاء الصراط المستقيم ص ١٤٤ وصححه الشيخ شعيب الأرنؤوط، المسند ج ٣٨ ص ٤٧٤؛ وراجع في نصوص الخطبة كاملة الوثائق السياسية لمحمد حميد الله ص ٣٠٧-٣٠٩ من الطبعة الثالثة، بيروت ١٩٦٩.

(٢) انظر: محمد كامل ليلة، المرجع السابق ص ٨٤-٨٨، والمرحوم الأستاذ عبد القادر عودة، التشريع الجنائي الإسلامي جـ١ ص ٣١٠-٣١٤.

يشفع لها (أي يطلب من الرسول عدم توقيع عقوبة السرقة عليها) فغضب لذلك رسول الله ﷺ وخطب الناس فقال: «وايم الله لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها»(١).

وعلى أساس من هذا الفهم كانت أول خطبة خطبها أبو بكر رضي الله عنه بعد توليه الخلافة تتضمن إقرارًا صريحًا بعزمه على تطبيق مبدأ المساواة أمام القانون فقال: «.. والضعيف فيكم قوي عندي حتى آخذ له حقه والقوي عندي ضعيف حتى آخذ الحق منه»(٢). ومن هنا أيضًا «كان رسول الله ﷺ وأبو بكر وعمر يقيدون عامة الناس من أنفسهم»(٣).

١٠٩ ـ المساواة أمام القضاء:

وكما تسوي مبادئ الشريعة الإسلامية بين الناس جميعًا في القانون الذي يطبق عليهم، تسوي بينهم في القضاء الذي يمثلون أمامه. فالقضاء في الشريعة الإسلامية واحد للناس جميعًا. ولا تعرف مبادئ هذه الشريعة ـ كما لم يعرف تطبيقها على امتداد القرون ـ نظام المحاكم الخاصة في تشكيلها، أو الخاصة في إجراءاتها كما تعرفه القوانين الوضعية. ولذلك كان الخلفاء ورعاياهم من المسلمين أو غير المسلمين يمثلون أمام القاضي الذى يمثل أمامه عامة الناس. ويتبع في إجراءات التقاضي ما ينطبق على هؤلاء كما ينطبق على غيرهم. وليس من شك أن هذا يعد أحد نتائج الأخذ بمبدأ المساواة الذي قررته النصوص السالفة الذكر(٤).

---

(١) الحديث متفق عليه عن عائشة، البخاري رقم ٦٧٨٨، ومسلم رقم ١٦٨٨؛ وانظر في شرح هذا الحديث ونصه الكامل: النووي في شرحه على صحيح مسلم جـ ١١ ص ١٨٦ ـ ١٨٩. وقد أفاد هذا الحديث مبدأ آخر في نطاق تطبيق القانون الجنائي مؤداه عدم جواز الشفاعة في الحدود إذا رفع أمرها إلى القاضي.. وذلك مما أجمع الفقهاء عليه.

(٢) الكامل لابن الأثير، جـ٢، ص ٢٤٤ ـ ٢٥٥ ط. القاهرة ١٣٤٩هـ.

(٣) الأم للإمام الشافعي، جـ ٦، ص ٤٤، والكامل لابن الأثير، جـ ٢، ص ٢١٦.

(٤) انظر السياسة الشرعية، للأستاذ الشيخ عبد الوهاب خلاف، القاهرة ١٩٤١ ص ٤٠. راجع تاريخ القضاء في الإسلام للشيخ محمود عرنوس، القاهرة (دون تاريخ).

على أنه من البين أن تطبيق هذا المبدأ من مبادئ الإسلام لا يمكن أن يكون بالصورة التى لخصنا معالمها إلا في إطار التطبيق الكامل للأحكام الإسلامية. وبعبارة أخرى: إن تقرير هذا المبدأ في الشريعة الإسلامية كان جزءاً من أحكام هذه الشريعة ذاتها فحيثما تسود الشريعة الإسلامية، فإن التطبيق التلقائي لمبادئها سيكون مجرد نتيجة تلقائية ومباشرة لهذه السيادة.

١١٠ ـ المبدأ الخامس: مساءلة الحكام وطاعتهم:

تختلف الأحكام الخاصة بجواز مساءلة رئيس الدولة في أنظمة الحكم الحديثة والمعاصرة من دولة إلى أخرى. فبعض الدول تقرر دساتيرها أن رئيس الدولة ليس محلا للمؤاخذة عن تصرفاته وأعماله. ولو بلغت تلك التصرفات حد خرق القوانين أو الاعتداء عليها. كما كان يقرر دستور سنة ١٩٢٣ في مصر (م/ ٣٣) إذ كان يتضمن نصًا على أن ذات الملك مصونة لا تمس. وتقرر بعض الدساتير جواز مساءلة رئيس الدولة عن بعض الأعمال التي يأتيها في حالات خاصة، أو إذا شكلت هذه الأعمال خطورة معينة. وإلى ذلك ذهب الدستور الفرنسي، والدستور المصرى الصادر سنة ١٩٦٤ (م/ ١١٢) الذي تضمن النص على جواز مساءلة رئيس الدولة عن الأفعال التي تعد خيانة عظمى، أو التي تمثل عدم ولاء للنظام الجمهوري. وقد تقرر في نصوص بعض الدساتير الأخرى جواز مساءلة رئيس الدولة في نطاق أوسع من هذا النطاق، حيث يسأل رئيس الدولة عن جرائم الخيانة العظمى وغيرها من الجرائم أيضًا. وتشترط هذه الدساتير ـ عادة ـ أغلبية برلمانية معينة لإصدار قرار اتهام رئيس الدولة بإحدى هذه الجرائم. وقد أخذ بهذا المذهب الدستور اللبناني (م/ ٦٠) والدستور المصرى الصادر في سبتمبر ١٩٧١ (م/ ٨٥)[(١)].

ومما تقدم يتضح أن الاتجاه الذي تسير نحوه الدساتير الحديثة هو توسيع نطاق

---

(١) انظر، بالإضافة إلى النصوص الدستورية المشار إليها في المتن، مؤلف الدكتور عبد الحميد متولي، الوسيط في القانون الدستوري، ص ٢٥٣ ـ ٢٥٦ من طبعة ١٩٥٦.

جواز مساءلة رئيس الدولة بما يجعله شاملاً للجرائم العامة (أي المنصوص عليها في القوانين الجزائية للدولة)، بالإضافة إلى جرائم الخيانة العظمى وما في حكمها. وهذا المبدأ هو المبدأ المقرر أصلاً في الشريعة الإسلامية. فوفقًا لأحكامها ليس ثمة تمييز بين رئيس الدولة وغيره من الأفراد في خصوص مساءلته عن مخالفة القوانين[1]. فضلا عن تقرير مبادئ الشريعة الإسلامية جواز مساءلة رئيس الدولة عن تصرفاته في شئون الحكم. فكما قررت الشريعة الإسلامية لرئيس الدولة - متى قام بواجباته - حق الطاعة والنصرة على المحكومين، واعتبرت الخروج عليه في هذه الحالة «بغيًا» يجب أن يكف - ولو بالقوة - فاعله. فإنها جعلت للأمة حق مساءلته حين يقصر في أداء واجباته أو ينحرف بسلطاته[2].

١١١ - حق الأمة في محاسبة الحاكم:

ويستدل على حق الأمة في مساءلة رئيس الدولة بما يجب على أفرادها من القيام بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وبما لها من حق الشورى، فلولا أن الأمة رقيبة على رئيس الدولة لما لزمه أن يستشيرها، وقد قدمنا الكلام عن هذين الأصلين من أصول الأحكام الإسلامية المتعلقة بالحياة السياسية.

وكذلك يستدل على حق الأمة في مساءلة رئيس الدولة بالنصوص القرآنية التي تصف بأوصاف الذم بعض أفعال بعض الحكام، ومن هذه النصوص قول الله تعالى: ﴿ **فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ** ﴾ [ص: ٢٦]. وقوله تعالى: ﴿ **وَإِذَا تَوَلَّىٰ سَعَىٰ فِي الأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لا يُحِبُّ الْفَسَادَ** ﴾ [البقرة: ٢٠٥]. فإذا كان فعل الحاكم يعدُّ إفسادًا في الأرض، أو اتباعًا للهوى، فإنه يجب على الأمة أن تأمره بالكف عن مثل هذا الفعل وإلا كانت مقصرة في

(١) راجع ما سبق أن بيناه عند الكلام عن مبدأ المساواة.

(٢) انظر الماوردي. الأحكام السلطانية. ، ص ١٧، ٥٨ - ٦١.

واجبها في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وإن لم يستجب وجب عليها أن تحاسبه على ذلك وتسائله عنه.

وكذلك تضمنت السنة كثيراً من الأحاديث التي تقرر جواز مساءلة رئيس الدولة عما يأتيه في مباشرته لعمله من مخالفة لأحكام الشريعة. فقد قال رسول الله ﷺ فيما رواه عنه عبد الله بن عمر: «كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته»[(١)]. وقال عليه الصلاة والسلام: «ما من عبد يسترعيه الله رعية، يموت يوم يموت وهو غاش لرعيته، إلا حرم الله عليه الجنة»[(٢)]. وكذلك أمر الرسول ﷺ بالطاعة للحاكم في غير معصية فقال: «على المرء المسلم السمع والطاعة فيما أحب وكره إلا أن يؤمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة»[(٣)] وقال ﷺ: «إنما الطاعة في المعروف»[(٤)].

فهذه الأحاديث تقرر قاعدة الطاعة للحكام في المعروف، وتدل بذلك على وجوب عدم الطاعة في غير المعروف أو في المعصية. وهي تقرر كذلك مبدأ جواز مساءلة الحكام عن أفعالهم، وبديهي أن المساءلة واردة على ذات الأفعال التي أبيح فيها - أو في مثلها من أوامر الحكام - عدم الطاعة باعتبارها معاصي لا يجوز إتيانها.

وبناء على فهم هذه النصوص من القرآن والسنة، كان مما قاله أبو بكر رضي الله عنه في أول خطبة خطبها بعد توليه الخلافة «إني قد وليت عليكم ولست بخيركم. فإن أحسنت فأعينونى. وإن أسأت فقومونى»[(٥)]. وقال عمر بن الخطاب رضي الله عنه: «إنه لم يبلغ حق ذي حق أن يطاع في معصية الله».

---

(١) صحيح مسلم بشرح النووي، جـ١٢، ص ٢١٣. وهذا الحديث والثلاثة بعده متفق عليها. انظر: اللؤلؤ والمرجان، للمرحوم محمد فؤاد عبد الباقي جـ٢ ص ٢٤٢ - ٢٤٦. من طبعة القاهرة ١٩٤٩.

(٢) متفق عليه من حديث معقل بن يسار، راجع تخريجه في الفقرة ١٠٥ من هذا الكتاب.

(٣) متفق عليه من حديث ابن عمر، البخاري رقم ٢٩٥٥، ومسلم رقم ١٨٣٩.

(٤) متفق عليه من حديث علي بن أبي طالب، البخاري رقم ٧٢٥٧، ومسلم رقم ١٨٤٠.

(٥) انظر النص الكامل لهذه الخطبة الجامعة في الكامل في التاريخ لابن الأثير جـ٢ ص ٢٢٤ - ٢٢٥، وقد سبقت الإشارة إليه.

١١٢ـ حدود الطاعة:

فطاعة الحاكم المسلم في الدولة الإسلامية واجبة دينًا ما أطاع هذا الحاكم الله ورسوله، وطبّق أحكام شريعة الإسلام كاملة غير منقوصة أو سعى في ذلك قدر وسعه، وعدل بين العباد ـ مسلمين وغير مسلمين ـ فيما تولاه من الأمور مباشرة بنفسه، وأمر ولاته وقضاته ووزراءه وعمال دولته بإقامة العدل بينهم فيما يتولونه نيابة عنه أو بتكليف منه، أو بحكم اختصاصهم به.

فإن خالف من ذلك شيئًا بالخروج عن الأحكام، أو إهمال الشريعة، أو الجور بين الناس، أو إهمال رفع المظالم التي ترتكب في حقهم من قبل عمال الدولة أو غيرهم من ذوي الجاه والنفوذ والسلطان، فإنَّ على المسلمين جميعًا واجبًا إذا تركه أثموا الجميع، وإن قام به بعض المسلمين سقط الإثم إن كان في القائمين به كفاية لأدائه وإلا سقط عنهم وحدهم، ولزم من لم يقم به حتى يقوم به عدد كافٍ منهم، ذلك هو واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

وهو ليس كلامًا جميلا عامًا لا مضمون له ـ كما ظن بعض الكاتبين ـ وإنما هو واجب قانوني محدد القسمات بوضوح تام ـ كما أسلفنا ـ ومراتب أدائه متدرجة: بالقلب ثم باللسان ثم باليد، وفي كل مرحلة هناك تدرج يناسبها: ففي أدائه بالقلب هناك عدم الرضا، وهناك الرفض، وهناك كراهة القلب، وفي أدائه باللسان ـ أمرًا أو نهيًا ـ هناك النصيحة الخاصة، ثم النصيحة العامة، ثم إعلان المخالفة والأمر بالكف عنها على رؤوس الأشهاد، ثم الزجر والتعنيف. وفي أدائه باليد يكون بأقل ما يندفع المنكر به، أو يتم المعروف به، ثم ينتقل إلى ما هو أكثر ولا يجاوز في ذلك ما يقع التغيير بفعله. والقاعدة في مراتب النهي والأمر جميعًا ـ في فقه الإسلام ـ هي البدء بالأدنى والأخف والانتقال منه إلى الأعلى والأشد، حتى لو كانت المعصية مما يوجب الإسلام بذل النفس في سبيل دفعها وجب على المسلم ألا يمنع من الله نفسه[١].

---

(١) راجع ما تقدم في المبحث الخاص بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

وقد كان هذا الفهم هو الدافع الذى حدا بعدد غير قليل من الفقهاء في مختلف المذاهب إلى تقرير جواز عزل رئيس الدولة عن ولايته إذا أتى ما يعتبر إخلالا بواجبات وظيفته. أو إذا ظهر منه ما يعد فسقًا أو جورًا أو مخالفة لكتاب الله وسنة الرسول ﷺ [(١)]. وليس أدل من مثل هذا الفهم على مدى أخذ شريعة الإسلام وفقهه بقاعدة جواز مساءلة رئيس الدولة بكل ما تستتبعه هذه المساءلة من نتائج [(٢)].

١١٣ـ قواعد هادية:

وما أحرانا أن ننقل هنا القواعد التى استخلصها المجاهد الجزائري الشيخ عبد الحميد بن باديس، في شأن حق الأمة في مساءلة الحكام ومدى وجوب الطاعة، من نظره في الفقه السياسي الإسلامي وهي:

أولاً: أن لا حق لأحد في ولاية أمر من أمور الأمة إلا بتولية الأمة.

ثانيًا: أن لا يكون أحد بمجرد ولايته أمرًا من أمور الأمة خيرًا من الأمة.

ثالثا: ضمان حق الأمة في مراقبة أولي الأمر لأنها هي مصدر سلطتهم وصاحبة النظر في ولايتهم وعزلهم.

---

(١) أورد الأستاذ الدكتور محمد ضياء الدين الريس نصوص المذاهب المختلفة في هذه المسألة ـ مؤيدًا هذا الرأي ـ في كتابه: النظريات السياسية الإسلامية، السابقة الإشارة إليه انظر ص ٢٩٢ ـ ٢٩٧. ويجيز العزل بناء على تفسير آخر مرتبط بفكرة العقد باعتباره أساسًا لتولية الخليفة، صديقنا الدكتور صلاح دبوس. انظر رسالته للدكتوراه: «الخليفة: توليته وعزله» ط. الإسكندرية، ١٩٧٢، ص ٣٦٧ـ ٣٧٤. وقد أشار إلى جواز العزل أيضًا المرحوم الأستاذ عبد القادر عودة في كتابه: الإسلام وأوضاعنا السياسية ص ١٥٠ ـ ١٥٣.

(٢) راجع في فقه الخروج على الحاكم الظالم أو الجائر رسالة الدكتور سيف الدين عبد الفتاح بعنوان التجديد السياسي والخبرة الإسلامية: نظرة في الواقع العربي المعاصر، رسالة مقدمة للحصول على درجة الدكتوراه، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ديسمبر ١٩٨٧. وبتفصيل وتأصيل الأستاذ الدكتور محمد طه بدوي، حق مقاومة الحكومات الجائرة في المسيحية والإسلام، بالإسكندرية ١٩٥٢.

رابعًا: حق الأمة في مناقشة رجال الدولة ومحاسبتهم على أعمالهم وحملهم على ما تراه هي لا ما يرونه هم.

خامسًا: من واجبات الدولة أن تطلع الأمة على خطتها في الحكم وسياستها التي ستسير عليها، حتى إذا صادقت الأمة على تلك السياسة لم يعد من حق الدولة أن تحيد عنها.

سادسًا: أن لا تحكم الدولة إلا بالقانون الذي رضيته الأمة لنفسها. إذ الدولة ليست إلا أداة تنفيذ لإرادة الأمة التي تطيع القانون لأنه قانونها، لا لأن سلطة الدولة هي التي فرضته على الأمة، كائنا ما كانت تلك الدولة. إن خضوع الأمة للقانون الذى رضيته لنفسها يجعلها تشعر بأنها حرة في تصرفاتها وأنها تسير نفسها، وأنها ليست ملكًا لغيرها من الناس لا الأفراد ولا الجماعة ولا الأمم. وهذا ما نسميه بالسيادة التي هى حق طبيعي وشرعي لها ولكل فرد من أفرادها.

سابعًا: الناس أمام القانون سواء يطبق على القوي دون رهبة لقوته، وعلى الضعيف دون رقة لضعفه.

ثامنا: حفظ التوازن بين طبقات الأمة عند صون الحقوق، فيؤخذ الحق من القوي دون أن يُقصد كسره، ويعطي للضعيف حقه دون أن يُقصد تدليله.

تاسعًا: تعويد الحاكم والمحكوم معًا على الشعور بأنهما مشتركان في الحكم، وأن كل واحد منهما له دور يؤديه(١).

وللمتأمل أن يسأل نفسه، بعد قراءة هذه المبادئ، عما إذا كان يُتصور - إذا طبقت - أن توجد معارضة غير موضوعية وغير مخلصة في الدولة التي تطبقها؟ وعما إذا كان تطبيق هذه المبادئ يبقي أية فرصة للتفكير التآمرى المخرب أو المدمر؟ وإن في ذلك لذكرى - كما يقول الله سبحانه وتعالى - لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد. والله متم نوره ولو كره الكافرون.

---

(١) عبد الله شريت، المصدر السابق، ص ١٥ - ١٦.

الفصل الخامس
الدولة الإسلامية المعاصرة

١١٤ ـ منهجان في المواءمة بين تعاليم الإسلام وحاجات العصر:

من أهم المشاكل التي تواجه المسلمين في العصر الحديث مشكلة المواءمة بين تعاليم الإسلام ومقتضيات الحياة المعاصرة التي صبغت في معظم نواحيها بصبغة الحياة الغربية. ويواجه الباحثون هذه المشكله بأحد منهجين: منهج سلبي، يتمثل في الاكتفاء بتقرير الأحكام التي سبق أن استخرجها الفقهاء المسلمون، ومحاولة إثبات سبق هؤلاء الفقهاء وتفوقهم على غيرهم من المنتمين إلى المذاهب الحديثة والمعاصرة. ولا يقدم أصحاب هذا المنهج ـ بعد ذلك ـ حلاً لمشكلة يعيش الناس صعوباتها. ولا يحاولون التمييز في كلام الفقهاء المسلمين بين ما قرره من أحكام تناسب عصورهم، وبين ما كان بيانًا لأحكام الشريعة الإسلامية التي يلتزم بها المسلمون في كل العصور. ولا تزال كتب هؤلاء في النظام السياسي ـ وهو موضوع اهتمامنا هنا ـ تزخر بالكلام عن وزارة التنفيذ ووزارة التفويض وولاية العهد، والبيعة، وشروط أهل الحل والعقد، وشروط الخليفة وغير ذلك من البحوث التي لم يعد لها إلا قيمة تاريخية فحسب.

والمنهج الثاني، وهو ما يمكن أن نسميه ـ بشيء من التجاوز ـ المنهج الإيجابي، يتمثل في محاولات أصحابه التوفيق بين الآراء المبثوثة في كتب الفقهاء وبين الواقع المعاصر للدولة الإسلامية. ومعظم هؤلاء ينطلق من التسليم للآراء التي أبداها الفقهاء المسلمون في المشاكل المختلفة بقوة إلزامية توجب على الناس اعتبارها واجبة التطبيق. فإذا دعت الضرورة إلى خروج عن هذه الأحكام فليكن ذلك في أضيق الحدود.

١١٥ـ موقفنا من هذين المنهجين:

وكل من هـذين المنهـجين ـ في نظرنا ـ يفـتـقـر إلى نقطة البـدء السليم في أي بحث يتصل بأحكام الإسـلام المتعلقـة بنظام الدولة السيـاسي خـاصـة، ونظمـه الاجتماعية عامة، إذ أن مثل هذا البحث يجب أن يبدأ من حقيقتين أولاهما: أن تفاصيل النظـام السياسي للدولة الإسلامـية ـ بكل ما تشـمله هذه العبـارة من معـان ـ تركت أصـلا لكي يختـار فـيـهـا المسلمـون مـا يوائم العـصـور المختلفـة والظروف المختلفة.

فليس في أي من مسـائل هذه التـفـاصـيل «نص ملـزم» يجـب على المسلمين اتباعه مهمـا اختلفت الظروف أو تباعدت الأزمان[١]. وإذا لم يكن ثمة «نص» ملزم، فإن اجـتـهـادات الفـقـهـاء لا تلزم المسلمين ـ بداهة ـ بعـد العـصـور التي صـيـغت فـيـهـا هذه الاجـتـهـادات ومع استـمـرار تغيـر الظروف التي تمر بهـا المجتمعات المسلمة.

والحقيقة الثانية: هي وجود قواعد عامة تلتزم بها الأمة المسلمة، وأجهزة الدولة الإسلامية فيما يتعلق بنظامها السياسي ونظمه الاجتماعية بوجه عام. وقد عرضنا في الفصل السابق لعدد من هذه القواعد. ورأينا مدى مرونة النصوص الواردة في شأنها. تلك المرونة التي تمثلت في تقرير المبادئ فحسب، دون تقرير تفصيلاتها التطبيقية التي يجب أن تخضع لما يراه المسلمون مناسبا لظروفهم التي تطبق فيها تلك المبادئ.

فإذا أردنا أن نمثل لهاتين الحقيقتين، فإنه يمكن أن نقول: إن الإسلام قد ألزم

(١) إن البحث لا علاقة له من قريب أو من بعيد بالنصوص التفصيلية التي تتعلق بمختلف فروع القانون كالنصوص المدنية والجنائية والتجارية والنصوص التي تنظم علاقات الأسرة... إلخ. وإنما يقتصر مدى الحقيقة المبنية على المسائل التفصيلية المتعلقة بنظم الدولة الإسلامية والسياسية والاقتصادية والتعليمية وما ماثلها. أما النصوص التشريعية التفصيلية فإنها بلا شك جزء من القانون الواجب التطبيق في الدولة الإسلامية. وقد أشرنا إلى ذلك من قبل، ونحن نكرره هنا لمحض التأكيد عليه، والتذكير به.

المسلمين بقيمة الشورى، ومصدر الإلزام بهذه القيمة أعلى من الجماعة نفسها لأن تشريع الالتزام بها صادر عن الله عزوجل. ولكن هذ التشريع قد اقتصر على تقرير القيمة دون تفصيل كيفية تطبيقها. وليس في النصوص المتعلقة به بيان الطريقة التي تتبع في تقرير الشورى. ولا الأمور التي يجب أو يجوز أن تكون محلا للشورى. ولا الصفات الواجب توافرها فيمن يستشارون من الناس. ولا القاعدة التي يجب أن تحسم بها مداولات أهل الشورى. وكثير غير ذلك من تفصيلات المسائل المتعلقة بالشورى، قد تركت دون أن تبينها النصوص. وهذا الإغفال، في شأن التفاصيل المشار إليها، مقصود ـ فيما أرى ـ حتى يتاح للمسلمين الملاءمة في التطبيق بين القيمة والالتزام بها، وبين الظروف التي يعيشها مجتمعهم والتي تختلف ـ ضرورة ـ من جيل إلى آخر.

ولقد عرفت الدولة الإسلامية في تاريخها السياسي أكثر من طريقة لتولية رئيس الدولة. فهل تعتبر هذه الطرق هي (الإسلامية) بحيث يعتبر ما عداها مخالفًا لتعاليم الإسلام؟ الواقع أن ذلك غير صحيح. فليس ثمة طريقة يقال عنها إنها إسلامية بحيث يعد ما عداها من الطرق غير إسلامي. وإنما المسلمون ملزمون هنا بقيمة مضمونها وجوب اختيار الحكام وفق إرادة الأمة. ولا تثريب على الناس بعد ذلك أن يسلكوا ما شاءوا من سبل لتحقيق هذه القيمة وضمان تطبيقها.

وفي تاريخ الإسلام السياسي مناقشات كثيرة تدور حول أهل الحل والعقد، ووظائف أو مهام سياسية تسند إليهم ـ نظريًا على الأقل ـ فهل يجب على المسلمين في العصر الحديث أن يوجدوا بينهم «أهل حل و عقد»؟ أم أن هذا التحديد كان لفئة معينة من الناس وكان ناتجًا عن ظروف تاريخية معينة تتمثل في السبق إلى الإسلام أو الهجرة أو النصرة، وقد انقضت هذه الظروف وانقضى معها وجود هذه الفئة التي تميزت بإسناد وظائف معينة إليها. والقول بتاريخية مفهوم أهل الحل والعقد ـ وهو أقرب عندنا إلى الصواب من القول بأنه من المفاهيم الأساسية في الفقه السياسي الإسلامي ـ لا يعني إهمال تدبير شؤون الأمة الإسلامية بما يضمن مشاركتها في ذلك. بل يعني على نحو ما أسلفنا في بحثنا للشورى قيام الأمة

باختيار من يتولون نيابة عنها القيام بهذه الأمور على أن يكون الاختيار حراً، وتنظم معه كيفية مراقبة الأمة لعملهم ومحاسبتها إياهم.

وقد كان الناس في تاريخ الإسلام يبايعون الخليفة أو الحاكم بطريقة معينة وألفاظ مخصوصة. فهل يجب على المسلمين في هذا العصر التزام ذلك أيضًا؟

لا شك ـ عندي ـ في أن المقصود بالبيعة هو المعنى الذي تتضمنه لا الطريقة التي تتم بها. ولا حرج على الناس في التعبير عن إرادتهم في اختيار حكامهم بأية وسيلة شاءوا.

وبالإمكان أن نضرب عددًا كبيرًا آخر من الأمثلة. ولكن فيما قدمنا ما يكفي لإيضاح الحقيقتين اللتين أشرنا إليهما فيما تقدم.

فإذا قبلنا هاتين القاعدتين فيما يتعلق بالتفاصيل والمبادئ العامة للنظام السياسي وأردنا أن ننقلهما من نطاق البحث النظري إلى نطاق الواقع العملي في هذا ا العصر فإننا يجب أن نفرق ـ من حيث المبدأ ـ بين ما يعتبر من «أصول»النظام السياسي للدولة الإسلامية، ومايعتبر من «تاريخ»هذا النظام.

فإن هذه التفرقة هي النتيجة الطبيعية لقبولنا لقاعدة النص على القواعد العامة دون التفاصيل الخاصة بالنظام السياسي. ومن جهة أخرى فإن وضوح هذه التفرقة ضرورة لتحديد نطاق المطالبة بإقامة نظم الحكم في الدولة الإسلامية، في هذا العصر، على أساس من التزام الإسلام. إن هذا المطلب الذي يلهج به ملايين المسلمين في مختلف أنحاء العالم الإسلامي لا يعني في الحقيقة أكثر من مطالبة الدول الإسلامية بأن تقوم مؤسسات الحكم فيها على أساس الالتزام بالقيم الإسلامية في المجال السياسي، أو بالقواعد الدستورية العامة التي جاء بها وفرضها على المسلمين تشريع الإسلام. أما تفاصيل تطبيق هذه القواعد والتزام تلك القيم فإنها متروكة للأمة تقرر فيها ما يلائمها. وإذا لم يحدد المسلمون مطلبهم بهذه الحدود الطبيعية له، فإن من المستبعد جدا أن يحسن الناس الفهم عنهم أو القبول منهم.

إن الدولة الإسلامية اليوم هي الدولة التي تقوم فيها «حكومة مسلمة تؤمن بالله واليوم الآخر وتطبق قوانين الإسلام التي تنبع من الشريعة الإسلامية وتتطور لمواجهة متطلبات العصور المتطورة»(١).

إن الدعوة إلى إقامة نظم الحكم فى الدول الإسلامية على أساس من الإسلام يجب أن تكون قائمة ـ في نظرنا ـ على استصحاب هذا المعنى الذي أجمعنا فيه القول فيما تقدم. ويجب كذلك أن تكون مقتصرة على هذه الحدود دون أن يخوض أصحابها في التفاصيل التي تجلب الخلاف في الرأي قبل أن تدفع إلى الاتفاق على صحة الدعوى. إن هذه التفاصيل مرهونة بأوقاتها. وحين تتفق أغلبية الناس في دولة إسلامية ما على استلهام أحكام الإسلام في المجال السياسي لتنظيم حياتهم السياسية، فإن التفاصيل لن تكون أبداً مشكلة، وحتى إذا كانت لأي سبب من الأسباب، فإنها سوف تحل على أساس الحاجات الاجتماعية بوضع الحلول العملية لها في ضوء قواعد الاجتهاد الإسلامية.

لقد أملت ظروف الأمة الإسلامية في عصورها الأولى حلول المشاكل السياسية التي واجهتها هذه الأمة. وكانت هذه الحلول في الغالب الأعم مستندة إلى فهم من واجهوها لروح النصوص الإسلامية العامة وتوجيهاتها الواضحة في العدل والحق والشورى والمساواة وغير ذلك من الأصول السياسية. وهذه الأصول ذاتها، نصوصها وروح هذه النصوص، كفيلة ـ إذا ما استدعيت لحل المشاكل المعاصرة ـ بأن تقدم للناس ما يريدون. وليس في وسع أحد أن يصوغ للآخرين حلول مشاكلهم التي لا يراها ولا يستطيع أن يدرك الظروف التي تحيط بها. وغاية ما يملك أحد هو أن يبين للناس مدى وجوب تطبيق أحكام الإسلام في جوانب حياة المسلمين المختلفة، دون أن يلزمهم بطريقة معينة لهذا التطبيق. أو يغرقهم بتفصيلات تطغى على أساس دعوته وتفرق الناس من حولها.

---

(١) نقلاً عن: حسن العشماوي، الفرد العربي ومشكلة الحكم، ص١٧٩، (بتصرف يسير جداً في اللفظ).

١١٧ـ تقســيم :

في ضوء الحقائق التي أسلفنا بيانها، يضم هذا الفصل ثلاثة مباحث، أولها في قضية النظام الإسلامي ووضع غير المسلمين؛ وثانيها في التطبيق الإيراني للنظام السياسي الإسلامي؛ وثالثها في التطور الذي مر به الفكر السياسي الإسلامى المصري في مائة عام تمثل القرن العشرين للميلاد.

ووضع غير المسلمين في المجتمع الإسلامي مسألة أصبحت مثيرة للجدل في عدد من البلدان العربية والإسلامية، بل مثيرة للجدل على المستوى العالمي لاسيما بعد أن أصدرت الولايات المتحدة الأمريكية قانون الحرية الدينية في أكتوبر عام ١٩٩٩[١] ولذلك كان ضرورياً أن نسجل هنا الموقف الأصيل للفقه الإسلامي من غير المسلمين وما يكفله لهم النظام الإسلامي ـ سياسياً وقانونياً ـ من حقوق.

وصنيع إيران الإسلامية في دستورها الذي أصدرته الثورة الإسلامية فيها تجربة سياسية بالغة الدلالة على الكيفية التي يلائم بها الفكر الإسلامي المعاصر بين ثوابت المذهب الفقهي ـ الإمامي في هذه الحالة ـ وبين متطلبات الواقع المتغيرة، في بلد يتسع فيه التنوع البشري والديني كإيران.

والفكر السياسي الإسلامي المصري، في تطوره عبر القرن العشرين، مرآة صادقة للفكر السياسي الإسلامي بعامة. فالمفكرون الرواد، في جميع التيارات التي عرفتها مصر، انتقلت تجربتهم ورؤيتهم إلى معظم الأقطار العربية الإسلامية، لا يستثنى من ذلك أحد؛ فنجده ماثلاً بدءً من فكر جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ومروراً بالسنهوري وحسن البنا وانتهاء بشباب حزب الوسط(!)

فإذا كان عرض تطور هذا الفكر مصرياً من وجه، فهو عربي إسلامي عام من وجه آخر.

---

(١) راجع كتاب صديقنا الأستاذ سمير مرقس، الحماية والعقاب: الغرب والمسألة الدينية في الشرق الأوسط دار ميريت بالقاهرة ٢٠٠٠م.

المبحث الأول
النظام الإسلامي ووضع غير المسلمين(*)

١١٨ ـ تمهيـــد:

النظام الإسلامي هو النظام القائم على الشريعة الإسلامية، المؤسسة تفاصيله على وفق قواعدها في الاجتهاد والاستنباط والتفسير والتأويل، وغير المسلمين هم شركاء المسلمين في الوطن منذ كانت للإسلام دولة: دولته الأولى في المدينة المنورة، ودوله التي توالت أيامها بعد انتقال النبي ﷺ إلى الرفيق الأعلى، وحتى يوم الناس هذا.

وغني عن البيان أن من سنة الله في الاجتماع البشري أن يتجاور فيه أهل مختلف الملل والنحل كما يتجاور أهل مختلف الألسنة والألوان وهم جميعا إخوة لأب وأم، وإن تباعد بمعاني الأخوة الإنسانية طول الأمد بين الأصول والفروع، قرر القرآن الكريم هذه الحقيقة في قوله تعالى:

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ [الحجرات: ١٣]

(*) هذا البحث نشر أصله ضمن كتاب حررناه بعنوان: الأقباط والإسلام، حوار ١٩٨٧، ونشرته دار الشروق بالقاهرة. ونشرته مجلة: حوار التي يصدرها جماعة من المفكرين المسلمين في أوروبا في عددها السابع عام ١٩٨٧. ونشرته في السودان جمعية الثقافة الإسلامية في كتيب ضم دراسة في الموضوع نفسه للدكتور حسن الترابي الأمين العام للجبهة الإسلامية القومية، ووزير العدل والنائب العام في السودان.

وفي حديث المصطفى ﷺ يوم حجة الوداع خاطب الناس جميعا بقوله:
«الناس بنو آدم وآدم من تراب»[1]

١١٩ـ أصول ثلاثة:

على هذه الأصول الثلاثة أقمت نظري في هذا الموضوع وإليها يرد كل ما تضمنه هذا البحث من أفكار وآراء، يستوي في ذلك ما هو اجتهاد، أتحمل تبعاته وحدي، وما هو ترجيح لرأي سابق من العلماء بالاجتهاد، فلي نقله ولصاحبه فضله وأجره.

فالأصل الأول: تحكيم نصوص الشريعة الواردة في القرآن الكريم والسنة الصحيحة: فما جاء في هذه الأصول فالعمل به واجب، وما وافقها فالعمل به صحيح. وما خالفها مما ليس منها فهو على أصحابه رد، والعمل به اجتهاد بشري، لصاحبه إن كان مجتهدا، أو مؤهلا للاجتهاد، أجره، وعليه، إن لم يكن كذلك، إثمه ووزره.

والأصل الثاني: قبول ما تقتضيه المشاركة في الدار، أو الوطن بتعبيرنا العصري، فكل ما حقق مصالح المشتركين معا فيه جاز، وكل ما أهدرها فهو بالإهدار أولى وأحق. وقد قَعَّدَ هذه القاعدة الأصوليون والفقهاء حين قرروا:

أن الشريعة مبنية على جلب المصالح ودرء المفاسد، وأن درء المفاسد مقدم على جلب المصالح، وأن كل تصرف تقاعد عن تحصيل مقصوده فهو باطل.[2] ولا يبعد من يقول إن هذه القواعد محل اتفاق الفقهاء على اختلاف مذاهبهم وتنوع منازعهم في الاجتهاد والفتيا والاستنباط.

---

(١) رواه الإمام أحمد في المسند عن أبي هريرة وقد صححه ابن تيمية في اقتضاء الصراط المستقيم، ط محمد حامد الفقي، ص١٤٤. وقال عنه شعيب الأرنؤوط: اسناده حسن، المسند جـ١٤ ص٣٤٩.

(٢) انظر قواعد الأحكام في مصالح الأنام، لسلطان العلماء عزالدين بن عبدالسلام وعلى الأخص ٢ص١٤٢، ومقدمة الأشباه والنظائر للسيوطي، والأشباه والنظائر لابن نجيم ص٩٠، والمدخل الفقهي للأستاذ مصطفى الزرقا جـ٢ ص٩٦٩.

والأصل الثالث: إعمال روح الأخوة الإنسانية، بدلا من إهمالها. فكل قول أو رأي أو فعل نافى روح الأخوة فقد غفل صاحبه عن أصل من أصول الإسلام عظيم، نطق به القرآن الكريم، والسنة الصحيحة، وصدر عنه في أقوالهم وأفعالهم أصحاب رسول الله ﷺ والسلف الصالحون وتبعهم في كل عصر دعاة الإسلام الهادون المهديون، بل وعاش في ظله رعايا دولة الإسلام منذ كانت وإلى يوم الناس هذا: في مدنهم وقراهم، وأفراحهم وأحزانهم، وبيعهم وشرائهم، وأعيادهم ومواسمهم، حتى إنه لولا الاستمساك المحمود للمسلمين وغير المسلمين بشعائر دينهم الظاهرة، ما عرف منهم مسلم بإسلامه ولا كتابي بكتابه.

١٢٠ـ الأصول القرآنية:

فأما القرآن الكريم فإن دستور العلاقات بين المسلمين وغيرهم فيه بينه قول الله عزوجل:

﴿ لا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ (٨) إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَن تَوَلَّوْهُمْ وَمَن يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴾ [الممتحنة: ٨، ٩]

والبر: هو الفضل والخير، والقسط هو العدل[١] فهما بنص القرآن الكريم مطلوبان من المسلم للناس كافة، بل للخلق كافة، يستوي في ذلك من الناس من آمن بالإسلام ومن كفر به، اللهم إلا إذا كانوا يقاتلونه في دينه، ويخرجونه من داره أو يظاهرون على إخراجه.

وهذا الدستور القرآني عام يشمل غير المسلمين أيا كان دينهم أما أهل الكتاب: اليهود والنصارى فلهم أحكام أكثر تفصيلاً لما يليق بهم من البر وما يجوز، بل ما يندب القرآن إليه، من الود.

---

(١) المصباح المنير، مادة بر، ومادة قسط. انظر: زاد المسير في علم التفسير لابن الجوزي، جـ٨ ص٢٣٧.

فطعامهم للمسلمين مباح، وطعام المسلمين مباح لهم، وهل يستقيم الجوار في الدار وأحد الجارين ممنوع من تناول طعام جاره؟!.

﴿ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَّكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَّهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِن قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ وَلا مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ ﴾ [المائدة: ٥].

ونكاح نسائهم جائز، بالآية السابقة نفسها، وإن منع الإسلام رجالهم من التزوج بنساء المسلمين فما ذلك إلا فرع لأصل قرره الإسلام في تنظيم الحياة الزوجية: أن القوامة والرئاسة فيها للرجل وهو لا يؤمن بالإسلام فكيف يؤمن على المسلمة أن تكون له زوجا، وهي مكلفة أن تقيم شعائر دينها، وتطيع ربها. وبعض الطاعات وبعض المنهيات متصل أوثق اتصال بالحياة الزوجية، وبعضها متعلق بأخص خصائص العلاقة بين الزوجين؟ أما المسلم حين يتزوج الكتابية فهو مؤمن بدينها، مصدق بكتابها، موقر لنبيها، لا يتم إيمانه إلا بذلك كله، فأي خشية على دينها تكون منه؟[(١)].

وحياة المشركين - في البيت أو الوطن - لا تخلو من مسائل تثير الجدل ويدور حولها النقاش، فعندئذ يكون ميزان المسلم الذي يزن به ما يحل له وما لا يحل هو قول الله تعالى:

﴿ وَلا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلاَّ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلاَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنزِلَ إِلَيْنَا وَأُنزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَهُنَا وَإِلَهُكُمْ وَاحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ ﴾ [العنكبوت: ٤٦].

وهذا النص القرآني وإن كان عاما في كل جدل يتصور وقوعه بين المسلمين وأهل الكتاب، فإن أولى ما يتبع فيه حين يكون الجدال في أمر ديني، تجنبا لإيغار الصدور، وإيقاد نار العصبية والبغضاء في القلوب[(٢)] بل إن عفة اللسان واجبة على المسلم حتى مع المشركين من عبدة الأوثان. ففيهم نزل قول الله تعالى:

---

(١) انظر في تفصيل ذلك، أحكام الأسرة في الإسلام، لأستاذنا الشيخ محمد مصطفى شلبي ط بيروت سنة ١٣٩٧هـ - ١٩٧٧م. ص٢٣٠.

(٢) يوسف القرضاوي، غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، القاهرة ١٩٧٧، ص٦.

﴿ وَلا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾[الأنعام: ١٠٨].

وفي القرآن الكريم نصوص عديدة تنهي عن موالاة غير المسلمين أو غير المؤمنين، منها قوله تعالى:

﴿ لا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِن دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَن يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلاَّ أَن تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ﴾ [آل عمران: ٢٨].

وقوله سبحانه:

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَتَّخِذُوا الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِن دُونِ الْمُؤْمِنِينَ أَتُرِيدُونَ أَن تَجْعَلُوا لِلَّهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَانًا مُّبِينًا﴾ [النساء: ١٤٤]

وقوله تعالى:

﴿ لا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ﴾ [المجادلة: ٢٢].

هذه الآيات ونظائرها، وهي كثيرة، تقرر أصلاً قرآنياً خاصا بوجهة الولاء: لمن يكون ولاء المسلم؟ وأين يقف حين يقع النزاع أو يحتدم الصراع أو توري الحرب زندها بين المؤمنين والكافرين؟.

والجواب في القرآن الكريم صريح قاطع، إن المؤمن لا يوالي - حينئذ - إلا الله ورسوله والمؤمنين.

وهذا الأصل محاط بالضوابط التي تحول دون تحوله إلى عداوة دينية أو بغضاء عقيدية، أو فتنة طائفية[١]:

١٢٠/ ١ - فالنهي ليس عن اتخاذ المخالفين في الدين أولياء بوصفهم شركاء وطن أو جيران دار أو زملاء حياة، وإنما هو عن توليهم بوصفهم جماعة معادية للمسلمين تتخذ من تميزها الديني لواء تستجمع به قوى المناوءة للمسلمين والمحادة لله ورسوله.

---

(١) يوسف القرضاوي، المصدر السابق، ص٦٩ - ٧٠.

ولذلك تكررت في النصوص القرآنية عبارة «من دون المؤمنين» للدلالة على أن الموالاة المنهي عنها هي الموالاة التي يترتب عليها انحياز المؤمن إلى معسكر أعداء دينه وعقيدته، من حيث هم أعداء لهذا الدين وهذه العقيدة.

١٢٠/ ٢ ـ إن المودة المنهي عنها هي مودة المحادين لله ورسوله، لا مودة مجرد المخالفين ولو كانوا سلما للمسلمين. فقد ربط القرآن الكريم النهي عنها في سورة المجادلة بالمحادة لله ورسوله، وفي سورة الممتحنة بإخراجهم الرسول والمؤمنين من ديارهم بغير حق.

﴿يُخْرِجُونَ الرَّسُولَ وَإِيَّاكُمْ أَن تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ رَبِّكُمْ﴾ [الممتحنة: ١].

١٢٠/ ٣ ـ إن غير المسلم الذي لا يحارب الإسلام قد تكون مودته واجبة وصلته فريضة دينية، وذلك شأن الزوجة الكتابية وأهلها الذين هم أخوال أبناء المسلم وجدته وجده، وكلهم من ذوي الأرحام الذين صلتهم واجبة على المسلم، ومودتهم قربة يراد بها وجه الله تعالى، وقطيعتهم ذنب وإثم، ويكفي هنا ما في الحديث القدسي عن الرحم والتحذير من قطعها:

«. . . . . . . من وصلها وصلته ومن قطعها قطعته»[(١)].

وشأن الجار، الذي بلغ من تكرار جبريل الوصية به أن ظن النبي ﷺ أن الله سيجعل له في الميراث نصيبًا: «مازال جبريل يوصيني بالجار، حتى ظننت أن سيورثه»[(٢)].

١٢٠/ ٤ ـ إنه لا شك في أن الإسلام يعلي الرابطة الدينية على كل رابطة سواها، فالمسلم أخو المسلم، والمؤمنون إخوة، والمسلم أقرب إلى المسلم من أي

---

(١) معناه متفق عليه من حديث عبدالرحمن بن عوف وأبي هريرة، وهو في البخاري بلفظ مختلف، انظر: محمد فؤاد عبد الباقي اللؤلؤ والمرجان فيما اتفق عليه الشيخان، جـ٣ حديث رقم ١٦٥٥، ص١٨٨.

(٢) حديث صحيح، رواه البخاري ومسلم، انظر اللؤلؤ والمرجان، جـ٣ ص٢٠٢ الحديث رقم ١٦٨٤ عن عائشة ورقم ١٦٨٥ عن ابن عمر، وراجع سنن ابن ماجة، جـ٢ ص١٢١١ الحديث رقم ٣٦٧٣ و٣٦٧٤ (طبعة محمد فؤاد عبدالباقي) وانظر صحيح سنن ابن ماجة للمحدث الألباني، ط مكتب التربية العربي لدول الخليج الحديث رقم ٢٩٦٣ وهو في ابن ماجة عن أبي هريرة.

كافر، ولو كان أباه أو أخاه أو ابنه، ولكن ذلك لا يعني أن يلقي المسلم بالعداوة إلى غير المسلم لمجرد المخالفة في الدين أو المغايرة في العقيدة، بل الأصل هو المودة والبر، عندما تقوم دواعيه وأسبابه - أن يمتنع المسلم عن موالاتهم أو مودتهم، انتصاراً لدينه، وانحيازاً لأهل عقيدته.

هكذا فصل القرآن الكريم في أصول العلاقات بين المسلمين وغيرهم وعلى هدي هذه الآيات ينبغي النظر إلى تنظيم هذه العلاقات وتقويم ما كان منه في تاريخنا وتراثنا، وتوجيه ما يكون في حاضرنا ومستقبلنا. فكيف صنعت السنة؟.

١٢١ - صنيع النبوة:

كان أول لقاء بين الإسلام - نظاما للدولة - وبين غير المسلمين - مواطنين في الدولة الإسلامية - هو الذي حدث في المدينة المنورة غداة هجرة رسول الله ﷺ إليها.

هناك كتب النبي ﷺ أو أمر بكتابة - الصحيفة التي يعرفها التاريخ الإسلامي السياسي باسم: صحيفة المدينة، أو دستور المدينة أو كتاب النبي إلى أهل المدينة[(١)] فماذا فيها عن غير المسلمين ؟.

نقرأ في هذه الوثيقة التي أنشئت بمقتضاها أول دولة إسلامية في التاريخ أنها:

- كتاب من محمد النبي رسول الله، بين المؤمنين والمسلمين من قريش وأهل يثرب، ومن تبعهم فلحق بهم، وجاهد معهم.
- أنهم أمة من دون الناس.
- وأن من تبعنا من يهود، فإن له النصر والأسوة غير مظلومين ولا متناصر عليهم.
- وأنه لا يجير مشرك مالا لقريش ولا نفسا ولا يحول دونه على مؤمن.
- وأن اليهود ينفقون مع المؤمنين ماداموا محاربين.
- وأن يهود بني عوف أمة مع المؤمنين، لليهود دينهم، وللمسلمين دينهم مواليهم وأنفسهم، إلا من ظلم وأثم.

---

(١) انظر نصها الكامل في الفصل الأول من هذا الكتاب.

ثم تَعُدُّ الوثيقة: الوثيقة النبوية تسع بطون من اليهود بأسمائهم فتقرر أن لهم مثل ما ليهود بني عوف وتضيف أن مواليهم وبطانتهم كأنفسهم.

وأن بينهم النصح ـ هم والمسلمون ـ على من حارب أهل هذه الصحيفة وأن بينهم النصر والنصيحة، والبر دون الإثم، وأن يهود الأوس مواليهم وأنفسهم، على مثل ما لأهل هذه الصحيفة وأن البر دون الإثم، وأن الله على أصدق ما في هذه الصحيفة وأبره.

فهذه الوثيقة تجعل غير المسلمين المقيمين في دولة المدينة مواطنين فيها، لهم من الحقوق مثل ما للمسلمين، وعليهم من الواجبات مثل ما على المسلمين، ويجب أن نقرن إلى هذه النصوص ـ التي طبقت بالفعل حتى نقض اليهود وعدهم وخانوا رسول الله ﷺ فحاربهم ـ التوجيهات النبوية:

ـ «من آذى ذميا فأنا خصمه ومن كنت خصمه خاصمته يوم القيامة»

ـ «من آذى ذميا فقد آذاني، ومن آذاني فقد آذى الله»

ـ «من قتل معاهدا (أي ذميا) لم يرح رائحة الجنة، وأن ريحها ليوجد من مسيرة أربعين عاما»[١].

والعهود التي كتبها ﷺ إلى بعض أهل الكتاب جديرة بالنظر فيها: نظر اقتداء واتباع: فقد كتب إلى أهل نجران: «... ولنجران وحاشيتها جوار الله وذمة محمد النبي رسول الله على أموالهم وأنفسهم وأرضهم وملتهم وغائبهم وشاهدهم.. وكل ما تحت أيديهم من قليل أو كثير، لا يغير أسقف من أسقفيته ولا راهب من رهبانيته، ولا كاهن من كهانته.... ولايطأ أرضهم جيش، ومن سأل منهم حقا فبينهم النصف غير ظالمين ولا مظلومين...»[٢] ومثل ذلك في كتاب

---

(١) انظر تخريج هذه الأحاديث في: يوسف القرضاوي، المرجع السابق، ص١١و١٢ وكلها أحاديث صحيحة.

(٢) أبويوسف، كتاب الخراج، ص٧٨ حيث روى نص الكتاب.

خالد إلى أهل الحيرة، وقد أقره الخليفة الثاني عمر بن الخطاب، واعتبره الفقهاء ـ بتعبير الإمام أبي يوسف في خراجه ـ نافذا على ما أنفذه عمر إلى يوم القيامة[١].

ولاشك عندنا في أن الأحكام النبوية الخاصة بمعاملة غير المسلمين يجب أن تتخذ معيارا للحكم على الآراء الفقهية المختلفة في هذا الخصوص فما وافق هذه الأحكام من اجتهاد للفقهاء جاز لنا أن نأخذ به ـ إن حقق المصلحة في عصرنا ـ وما تعارض معها أو تناقض فلا تثريب علينا إن طرحناه جانبا ـ عند الاجتهاد في تنظيم الدولة الإسلامية الحديثة ـ وأسقطناه من حسابنا.

١٢٢ـ الذمة عقد لا وضع:

الذمة في اللغة هى العهد والأمان والضمان[٢]. وهى في الاصطلاح الفقهي عقد مؤبد يتضمن إقرار غير المسلمين على دينهم، وتمتعهم بأمان الجماعة الإسلامية وضمانها بشرط بذلهم الجزية وقبولهم أحكام دار الإسلام في غير شؤونهم الدينية[٣].

وهذا العقد يوجب لأطرافه حقوقا متبادلة، أو حقوقا لكل طرف وواجبات عليه. ولكننا قبل أن نمضي في الإشارة إلى هذه الحقوق والواجبات نقرر الحقائق التالية:

أولا: إن «فكرة عقد الذمة» ليست فكرة إسلامية مبتدأة، وإنما هى مما وجده الإسلام شائعا بين الناس عند بعثة النبي ﷺ[٤] فأكسبه مشروعيته، وأضاف إليه تحصينا جديداً بأن حول الذمة من ذمة العاقد أو المجير، إلى ذمة الله

(١) أبو يوسف، المصدر السابق، ص١٥٥و١٥٩.

(٢) انظر: عبدالكريم زيدان، أحكام الذميين والمستأمنين، ط بيروت ١٩٧٦ ص٢٢. ويوسف القرضاوي. ص٧، وفي الاستعمال القرآني والنبوي لكلمة «ذمة» انظر: فهمي هويدي، مواطنون لا ذميون، ط القاهرة ١٩٨٥ ص ١١٠ ـ ١١٢

(٣) عبد الكريم زيدان، المصدر السابق، ويوسف القرضاوي، المصدر السابق.

(٤) فهمي هويدي، المصدر السابق وهو ينقل عن: صبحي محمصاني: القانون والعلاقات الدولية في الإسلام.

ورسوله والمؤمنين، أي ذمة الدولة الإسلامية نفسها. وبأن جعل العقد مؤبدا لا يقبل الفسخ حماية للداخلين فيه من غير المسلمين.

ثانيا: ان الجزية وقد كثرت تعليلات الفقهاء وتأويلاتهم لها ـ لم تكن ملازمة لهذا العقد في كل حال كما يوحي بذلك، بل يصرح، تعريفه الفقهي، وأصح أقوال الفقهاء في تعليلها ـ أنها بدل عن اشتراك غير المسلمين في الدفاع عن دار الإسلام، لذلك أسقطها الصحابة والتابعون عمن قبل منهم الاشتراك في الدفاع عنها[1]: فعل ذلك سراقة بن عمرو مع أهل أرمينية سنة ٢٢ هـ[2] وحبيب بن مسلمة الفهري مع أهل انطاكية[3] ووقع مثل ذلك مع الجراجمة ـ وهم أهل مدينة تركية ـ من الروم في عهد عمر رضي الله عنه وأبرم الصلح مندوب أبي عبيدة بن الجراح وأقره أبوعبيدة فيمن معه من الصحابة[4]، وصالح المسلمون أهل النوبة على عهد الصحابي عبدالله بن أبي سرح على غير جزية بل على هدايا تتبادل بين الفريقين في كل عام[5] وصالحوا أهل قبرص في زمن معاوية على خراج وحياد بين المسلمين والروم[6].

ومن هنا نقول إن غير المسلمين من المواطنين الذين يؤدون واجب الجندية، ويسهمون في حماية دار ا لإسلام لا تجب الجزية عليهم.

وفي بعض كتب الفقه تصوير يأباه العدل الإسلامي، وترفضه النفوس الكريمة لكيفية أخذ الجزية ـ عند وجوبها ـ من غير المسلمين، وهذا التصوير مما لا أصل له في الإسلام، وقد صدق الإمام النووي حتى قال! «هذه الهيئة (المكروهة) باطلة، ودعوي استحبابها أشد خطأ»[7].

---

(١) تاريخ الطبري، لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري، جـ٥ ص ٢٥٠. وقد جمع فهمي هويدي في المصدر السابق (ص١٣٦ـ١٣٨) نصوصا كثيرة تدل على هذا.

(٢) المصدر نفسه، ص٢٥٦ـ٢٥٧ وفيه أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أجاز ذلك وحسنه.

(٣) وهبة الزحيلي، آثار الحرب في الفقه الإسلامي، ط٢ ص٢٠٩ـ٢١١.

(٤) البلاذري، فتوح البلدان، ط بيروت ١٩٥٨، ص٢١٧.

(٥) و (٦) وهبة الزحيلي: المصدر السابق.

(٧) انظر لتفصيل ذلك: وهبة الزحيلي، المصدر السابق، ص٧٠٥ـ٧٠٦.

ثالثا: إن الدولة الإسلامية القائمة اليوم تمثل نوعًا جديدًا من أنواع السيادة الإسلامية لم يعرض لأحكامه الفقهاء المُقَلَّدُون لأنه لم يوجد في أزمانهم.

وهي السيادة المبنية على وجود أغلبية مسلمة، لا على فتح هذه الدول بعد حرب بين المسلمين وأهلها. وهذه الأغلبية شاركها في إنشاء الدولة وإيجادها أقلية أو أقليات غير مسلمة فكيف تكون أوضاعها؟

إن هذه الصورة الحالية للدولة الإسلامية تقتضي اجتهادا يناسبها في تطبيق الأصول الإسلامية عليها وإجراء الأحكام الشرعية فيها.

وهذا إجمال يحتاج إلى تفصيل فنقول:

إن الدولة الإسلامية التي قامت بعد عهد الرسول ﷺ وفتح الله على خلفائها في حقبها المتتابعة ما يعرف اليوم بالعالم الإسلامي، وهي الدولة التي طبقت فيها الأحكام الشرعية والفقهية المدونة في كتب الفقه إلى اليوم، هذه الدولة قد انقضت بانحسار سلطان الخلافة الإسلامية، عن معظم أجزائها وسيطرة الاستعمار الغربي عليها، وانقطاع العمل بأحكام الشريعة فيها.

وقد قاومت الشعوب هذه الموجات الاستعمارية على عتوها وجبروتها، مقاومة بلغ مداها عشرات من السنين، بل جاوز في بعض الأحيان قرنا كاملا من الزمان، وشارك فيها، حيث كان في الشعب مسلمون وذميون، الفريقان جميعا، فخاضا معارك المقاومة معا، وقتل أبناؤهم بيد الطغيان الأجنبي أو طغيان العملاء المحليين معا.

ومن مسلسل المقاومة المستمرة، وقوة الصمود المتجددة، وحركة التاريخ الذي يداول الله سبحانه وتعالى بين الناس أيامه، من ذلك كله نشأت الدول الإسلامية القائمة اليوم.

روى شجرة استقلالها أبناؤها جميعا بدمائهم، ودعا إلى حريتها وعمل لها المفكرون والسياسيون منهم جميعا. وخرج الاستعمار أو أخرج من جل الوطن الإسلامي الذي تعددت فيه الدول، فكيف يصنع أبناؤها؟ هل يقتتلون حتى

تخلص الدار لبعضهم، والذمة للآخرين؟ أم يتعاونون ليرتقوا بأوطانهم، ويحفظ بعضهم حق بعض، وتهتدي أغلبيتهم المسلمة في ذلك بكتاب ربها وصنيع نبيها بدلاً من أن تستمسك باجتهادات، ناسبت الزمن الذي صيغت له ولم تعد تناسب أزمانها؟.

ذلك هو الذي يوجبه تحقيق مصالح الأمة، وذلك هو الذي يدل عليه النظر إلى فعل الصحابة رضوان الله عليهم في غير حالة من حالات تعاملهم مع غير المسلمين، بل ذلك هو عين ما فعله النبي ﷺ حين أنشأ في المدينة دولة الإسلام الأولى، ولا نشك لحظة، ولا ما دونها، أنه لولا نقض يهود المدينة عهدهم، وغدرهم بالنبي والمسلمين لبقي العهد محترما وفاء من النبي ﷺ بعهده، وأداء لحق شركائه فيه، لكنهم خانوا فعوقبوا، وغدروا ـ والغدر لا يزال من شيمهم ـ فطردوا من المدينة إلى غير رجعة إن شاء الله.

والشأن في النص القرآني المقرر للجزية ـ عندنا ـ كالشأن في النص القرآني المعدد لمصارف الزكاة، فقد أجمع الصحابة موافقين لعمر رضي الله عنه على عدم إعطاء المؤلفة قلوبهم ما طالبوا به من سهمهم من الزكاة لأن الله قد أعز الإسلام وأغنى عنهم. وقال الفقهاء إجماع صحيح، ورأي فقهي سديد لأن للحكم علة دار معها، فحيث توجد يوجد الحكم، وحيث تنتفي ينتفي الحكم.[١].

ويخطئ الذين يذهبون إلى أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أوقف تألف أهل الكتاب، فالمؤلفة قلوبهم لم يكن منهم أصلا أهل كتاب[٢]. وإنما كانوا مشركين أسلموا فأعطاهم النبي ثم أبوبكر من مال بيت المال تثبيتًا للإيمان في قلوبهم. فلا سهم لأهل الكتاب.

---

(١) تفصيل ذلك، وتأصيل تعليله وتأييده في: أستاذنا الشيخ محمد مصطفى شلبي تعليل الأحكام، ط ١٩٤٧ ص٣٨.

(٢) الشيخ محمد متولي الشعراوي، الشورى والتشريع، دار ثابت، القاهرة، ١٩٨٠، وهو يستعمل لفظ (ائتلاف) ويقصد به (تألف).

وكذلك الجزية، عللها الفقهاء في أصح أقوالهم. بعدم مشاركة غير المسلمين في المجتمع الإسلامي في الدفاع عنه، ونصوا على سقوطها بقبولهم المشاركة فيه[1]. وقد فعلوا.

ورتبها النص القرآني على حال القتال الذي ينتهي بأداء أهل الكتاب له وهي حال لم تعد قائمة اليوم.

فيبقى النظر إلى مصلحة المسلمين، بل إلى مصلحة الأمة جميعا بعناصرها كافة، أن تتعاون وتتساند، فتنمو وتقوى وتنهض، بدلا من أن تتعادى وتتباغض فتمكن لأعدائها من نفسها بتنازعها المؤدي لفشلها وذهاب ريحها وفقدان هيبتها وقوتها.

١٢٣ ـ الحقوق والواجبات:

في ظل تطبيق أحكام عقد الذمة ثبتت به حقوق لأهلها، تقوم كلها على قاعدة أصلية: أن لهم مثل ما للمسلمين، وعليهم مثل ما على المسلمين إلا ما استثني بنص أو إجماع، وذلك هو مقتضى الشركة في الوطن الواحد. فأول الحقوق هو تمتعهم بحماية الدولة الإسلامية والمجتمع الإسلامي، التي تشمل حمايتهم من كل عدوان خارجي، ومن كل ظلم داخلي.

فأما الحماية من العدوان الخارجي فيجب لهم ما يجب للمسلمين، ويجب على الحاكم المسلم أن يوفر هذه الحماية لهم(ولو كانوا منفردين ببلد) لأن أحكام الإسلام جرت عليهم، وتأبد عقدهم، فلزمه ذلك كما يلزمه للمسلمين[2].

بل لقد نص الفقهاء بلسان ابن حزم الظاهري ـ على أن (من كان في الذمة وجاء أهل الحرب إلى بلادنا يقصدونه وجب علينا أن نخرج لقتالهم بالكراع والسلاح،

(١) انظر المراجع المشار إليها آنفا بصدد هذه المسألة.

(٢) يوسف القرضاوي، المصدر السابق ص١٠، حيث ينقل عن مطالب أولى النهى عن شرح غاية المنتهى، وهو من كتب الحنابلة، جـ٢ ص٦٠٢ـ٦٠٣.

ونموت دون ذلك، صونا لمن هو في ذمة الله ورسوله، فإن تسليمه دون ذلك إهمال لعقد الذمة). ويعلق القرافي - المالكي - على هذا النص فيقول: (فعقد يؤدي إلى إتلاف النفوس والأموال صونا لمقتضاه عن الضياع: إنه لعظيم)[١].

وحين كانت القيادة الفقهية الراشدة آخذة مكانها الصحيح في سلم القيادة الإسلامية استمسكت بذلك حتى أصر شيخ الإسلام ابن تيمية على إطلاق من كان في أسر التتار من أهل الذمة مع إطلاق المسلمين، فقال لقائد التتر(لا نرضى إلا بافتكاك جميع الأسارى من اليهود والنصارى فهم أهل ذمتنا ولا ندع أسيرًا لا من أهل الذمة، ولا من أهل الملة)[٢]، فكان له ما أراد.

وأما الظلم في العلاقات الداخلية، فقد تكاثرت على تحريمه نصوص القرآن والسنة، ونطقت باستنكاره في خصوص أهل الذمة أحاديث رسول الله ﷺ والآثار عن أصحابه، حتى صرح غير واحد من الفقهاء بأن قواعد الإسلام تقتضي أن ظلم الذمي أشد إثما من ظلم المسلم.[٣].

وحق الحماية يشمل الدماء والأنفس والأموال، حتى قال علي رضي الله عنه (من كانت له ذمتنا فدمه كدمنا وديته كديتنا)[٤].

وفي الفقه آراء تختلف وتتفق، يتخير منها الناظر ما وافق هذه الأصول فيقبله، ويرد مالا يوافقها ولا يُعْمِلُه، والأمثلة على ذلك كثيرة.

فأصح القولين أو الأقوال: حرمة مالهم ولو لم يكن متقوما في نظر الإسلام كالخمر والخنزير. وجواز إقامة دور العبادة التي يتعبدون فيها. وقبول شهادتهم إلا في الأمور الدينية للمسلمين من نحو الزواج والطلاق وما يجري مجراهما. وجواز

---

(١) القرافي، الفروق، جـ٣ ص١٥.

(٢) يوسف القرضاوي، المصدر السابق ص١٠، والخبر بتفصيله في ترجمة ابن تيمية الموسعة التي كتبها العلامة أبو الحسن الندوي فليراجع.

(٣) القرضاوي، المصدر السابق، ص١٢ وهو ينقل عن حاشية ابن عابدين.

(٤) سنن الدار قطني، رقم ٣٢٦٧، وفي سنن البيهقي عن عبدالله بن مسعود موقوفًا «من كان له عهد أو ذمة فديته دية المسلم» وأعلَّه الدار قطني بالانقطاع، رقم ١٦٨١٩ جـ١٢ ص١٧٩ من طبعة دار الفكر، بيروت ١٩٩٩.

أمان الفرد منهم موقوفا على إجازة الإمام فإن لم يجزه وجب عليه رد المؤمن إلى مأمنه. ويجب ضمان الحياة الكريمة لهم عند الكبر. بل إن ذلك من فروض الكفايات: إذا عجز عن القيام به بيت المال وجب على المسلمين كافة لا يسقط إلا بأدائه. ويجب، على الأصل نفسه، فك أسراهم من أيدي المحاربين. والحق جواز تولي القادر منهم الوظائف العامة في الدولة إلا ما كان ذا صبغة دينية كالإمامة، ورئاسة الدولة؛ التي تتضمن واجبات الرئيس فيها ـ أو صلاحياته أو سلطاته ـ شؤونا دينية بحتة، أو يختلط فيها الدين بغيره من شؤون الحياة؛ وقيادة الجيوش في الجهاد، والولاية على الصدقات ونحوها.

ومع هذه الحقوق ـ أو في مقابلها ـ يثبت عقد الذمة ثلاثة واجبات على أهل الذمة:

أولها: أداء التكاليف المالية من جزية وخراج وضرائب وغيرها، وقد بينا حقيقة الجزية، وهم في تكليفهم بالخراج والضرائب الأخرى يتساوون مع المسلمين فليس فيها شيء يجب باختلاف الدين، وإنما تجب على أنواع الأموال والتجارات والأراضي المزروعة دون نظر إلى صاحب أي منها: أمسلم هو أم غير مسلم.

وثانيها: التزام أحكام القانون الإسلامي، لأنه قانون الدولة التي هم مواطنوها، ويحملون جنسيتها. وهذا كما يجب عليهم يجب على المسلمين من أبناء الدولة، فلا مزية فيه لأحد، ولا نقص يدخل به على أحد.

وثالثها: مراعاة شعور المسلمين، فلا يجوز لهم أن يسبوا الله ولا رسوله ولا دينه ولا كتابه جهرة، ولا أن يروجوا من الأفكار ما ينافي عقيدة الدولة ما لم يكن ذلك جزءاً من دينهم كالتثليث والصليب عند النصارى(١)، وعلى أن يقتصروا في ذلك على أبناء ملتهم، لا يذيعونه في أبناء المسلمين ليفتنوهم على دينهم.

وهذا الواجب يقابل الواجب الملقى على المسلم دينا باحترام ديانات الأنبياء قبل محمد ﷺ وبالإمساك عن جدال أهلها إلا بالتي هي أحسن، وبالإحسان إليهم أداء لحق ذمة الله ورسوله والمؤمنين.

وإذا انتقلت تلك الحقوق والواجبات في الدولة الإسلامية العصرية من النطاق

---

(١) القرضاوي، المصدر نفسه، ص٤٢.

العقدي إلى النطاق الدستوري، فإن ذلك لا يؤثر بشيء في التزام الدولة الإسلامية العصرية بها: قضاء من حيث هي واجب أو حق دستوري، وديانة من حيث هي راجعة في أصل تقريرها إلى وضع ديني.

١٢٤ ـ في ظلال الأخوة:

إن الذي يدرس نظاما طبق في دنيا الناس أكثر من عشرة قرون لا ينصف إن لم يدرس، مع أحكامه المنصوصة، آثاره المطبوعة في القلوب، الماثلة في حي العلاقات بين الخاضعين لهذه الأحكام، وإذا كان التطور الوطني والدولي قد قادنا إلى الاجتهاد في فهم بعض النصوص وبعض الأوضاع فإن الواقع العملي للحياة بين المسلمين وغيرهم من مواطني الدولة الإسلامية أكثر إشراقا وإنصافا مما يظن بعض الجامدين، ويروج له بعض المتعصبين من الفريقين جميعا، ويثيره بينهم من حين إلى حين أعداء وحدتهم والمستفيدون من فرقتهم وهوانهم وضعفهم من الغربيين والشرقيين على حد سواء.

في مأثور السنة عن النبي ﷺ قيامه لجنازة يهودي وقوله حين سئل: أتقوم لجنازة يهودي يا رسول الله؟: أليست نفسا؟[١] ومنها أنه مات ودرعه مرهونة عند كتابي[٢] في بعض قوت أهله، وقد كان أصحابه يكفونه لو أراد، ولكن كان يشرع للأمة ويعلمها حسن التعامل مع الآخرين.

وفي الصحيح من المروي عن عمر بن الخطاب ـ رضي الله عنه ـ أنه كان يسأل القادمين من الأمصار عن أحوال أهل الذمة، ويشدد في المسألة حتى يقال له: لا نعلم إلا وفاء وبرا محضا، فيقول: الحمد لله، ومات وهو يوصي الخليفة بعده خيرا بأهل ذمة المسلمين، وأن يقاتل من ورائهم ـ يعني يحميهم ـ ولا يكلفهم فوق طاقتهم[٣].

---

(١) الحديث رواه البخاري ومسلم عن قيس بن سعد وسهل بن حنيف، البخاري برقم ١٣١٢، ومسلم برقم ٩٦١.

(٢) الحديث متفق عليه عن عائشة؛ وهو في صحيح البخاري برقم ٢٩١٦ و ٤٤٦٧ وفي صحيح مسلم برقم ١٦٣.

(٣) الخراج لأبي يوسف، ص١٣٥.

وإذا قفزنا عبر القرون المتوالية من تاريخ الإسلام نجد في القرن الميلادي الحالي شهادة من المعتمد البريطاني في مصر نشرتها الصحف البريطانية في٢٦/ ١/ ١٩١١م نصها (إن المسلمين والأقباط يعيشون معا بهدوء واطمئنان بصفة عامة، إذا ما تركوا وشأنهم. وإن أسوأ خدمة يمكن أن نقدمها ـ يعني الإنجليز ـ للأقباط هي أن تكون معاملتهم كجماعة أو طائفة منفصلة)(١).

ولم يغب ذلك عن الفقهاء فقرر القرافي في معنى البر بهم أنه:

(الرفق بضعيفهم، وسد خلة فقيرهم، وإطعام جائعهم، وكساء عاريهم، ولين القول لهم على سبيل التلطف والرحمة، واحتمال إذا يتهم في الجوار مع القدرة على إزالته لطفا بهم لا خوفا، والدعاء لهم بالهداية وأن يجعلوا من أهل السعادة، ونصيحتهم في جميع أمورهم، في دينهم ودنياهم، وحفظ غيبتهم إذا تعرض أحد لأذيتهم، وصون أموالهم وعيالهم وأعراضهم وجميع حقوقهم ومصالحهم، وإيصالهم إلى جميع حقوقهم)(٢).

ذلك هو ما سميناه في مطلع هذا المبحث مقتضى الأخوة الإنسانية التي عاش في ظلها المسلمون وغير المسلمين. فهل لأحد بعد ذلك مطلب؟ وهل فوق هذا البر والفضل من بر وفضل؟ ولذا قال علي رضي الله عنه لواليه على مصر (واشعر قلبك الرحمة للرعية والمحبة لهم. . . فإنهم صنفان: أخ لك في الدين أو نظير لك في الخَلْق)(٣).

وصدق الله تعالى:

﴿قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمْ لا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾ [البقرة: ١٣٦].

---

(١) مصطفى الفقي، الأقباط في السياسة المصرية، ط القاهرة، ص٣٨.

(٢) القرافي، المصدر السابق، ص١٥.

(٣) نهج البلاغة بشرح الإمام محمد عبده، جـ٤ ص٥١٨ (تحقيق الأستاذ عبدالعزيز سيد الأهل).

المبحث الثاني
الدولة الإسلامية في إيران

١٢٥ ـ تمهيـــد:

في مارس ١٩٧٩ انتصرت الثورة الإسلامية في إيران بقيادة العالم الشيعي آية الله خوميني على حكم أسرة بهلوي التي حكم باسمها الشاه محمد رضا بهلوي قريبًا من أربعين سنة. وقد استمرت الثورة الإسلامية في إيران قريبًا من عام كامل. وعلى الرغم من اختلاف الآراء حول هذه الثورة، فإن الذي لا شك فيه أنها كانت ثورة شعبية بالمعنى الصحيح، لا يختلف اثنان على ذلك(١).

وقد وقف العالم كله من الإسلام عقب انتصار الثورة الإيرانية موقفًا جديدًا، وهو موقف يتسم في كثير من بلاد العالم الإسلامي بالإعجاب والترقب، ويتسم في الغرب الصليبي والشرق الشيوعي بالحذر والتخوف.

وقد عبر عن أكثر المواقف الغربية اعتدالا من ثورة إيران المستشرق الأمريكي وليم جريفيث في مقال له نشر في «المختار من ريدرز دايجست» في عدد سبتمبر ١٩٧٩.

حيث اقتصر الكاتب على تحذير الدول الإسلامية (ومن بينها مصر) من امتداد الثورة الإسلامية إليها عن طريق إيران. وعلى الرغم من اختلافنا مع الكاتب في تحليله للأحداث والمواقف التي سبقت وصاحبت ثورة إيران، وللموقف في الدول الإسلامية الأخرى وعلى الأخص في مصر، فإننا يعنينا أن ننقل قوله: «في عصر

---

(١) ينبغي لكل من أراد تفهم حقيقة ما أحدثته هذه الثورة في إيران أن يقرأ الكتاب القيم الذي أصدره مؤخرا صديقنا الأستاذ فهمي هويدي: إيران من الداخل (القاهرة، الأهرام، ١٩٨٧) فهو أوثق المصادر وأوفاها في هذا الموضوع حتى الآن.

المركبات الفضائية يمكن لدين ظهر منذ قرون عدة أن يثبت أنه قادر على إسقاط أقوى الملوك»[١]. وهو يجعل ذلك هو الدرس المستفاد من ثورة إيران وأحداثها.

١٢٦ ـ الدستور الإيراني:

يقع دستور جمهورية إيران الإسلامية في خمس وسبعين ومائة مادة ينتظمها اثنا عشر فصلا. وقد قدم مجلس الخبراء ـ الذي تولى دراسة مشروع الدستور وتنقيحه ومراجعته ـ قدم له بمقدمة جاءت في الترجمة العربية في ثماني صفحات ختمت بعبارة جاء فيها: «لقد أنهى مجلس الخبراء المؤلف من نواب الشعب عمله في تدوين الدستور على أساس دراسة مشروع الدستور المقدم من قبل الحكومة وكافة المقترحات المقدمة من قبل فئات الجماهير المختلفة..... في طليعة القرن الخامس عشر لهجرة الرسول العظيم ﷺ مؤسس الحركة الإسلامية التحررية.. على أمل أن يكون هذا القرن، قرن حكومة المستضعفين العالمية، وهزيمة كافة المستكبرين».

ولعل هذا النص في مقدمة الدستور يشير إلى فكرة عالمية الدعوة ـ والحركة ـ الإسلامية التي ستأتي إشارة أوضح لها في صلب الدستور نفسه والتي كانت واضحة أيضًا في مشروع الدستور[٢].

---

(١) وليم جريفيث، درس من إيران للشرق والغرب، المختار من ريدرز دايجست، ص ٢١ ـ ٢٦، عدد سبتمبر ١٩٧٩.

(٢) انظر ص ٧ من مقدمة الدستور الإيراني، وحين كنا نعد الطبعة الثالثة من هذا الكتاب كانت ثورة إيران الإسلامية هي الخبر الأول في نشرات وكالات الأنباء والإذاعات العالمية، والعنوان الرئيسي في كل صحف العالم تقريبًا. ولم يكن من اليسير حينئذ أن نتناول هذه الثورة وأحداثها، إذ لم يكن قد استبان بعد منهجها وطريقها.

وبعد أن انتهت تجارب الطبع وأوشك الكتاب في طبعته الثالثة على الصدور، صدر مشروع الدستور الإيراني، وطرح في إيران للمناقشة على المستوى الشعبي. فوجدنا أنه من الواجب علينا ـ ونحن نناقش النظام السياسي للدولة الإسلامية ـ أن نعرض لهذا المشروع، وندرس أهم ما جاء به من أحكام. وقد اجتزأنا حينئذ ببعض أحكام مشروع الدستور الإيراني التي تقرر قواعد عامة تهم كل =

أما فصول الدستور فهي: الفصل الأول: الأصول العامة، والفصل الثاني: اللغة والخط والتاريخ والعلم، والفصل الثالث: حقوق الشعب، والفصل الرابع: الاقتصاد والشؤون المالية، والفصل الخامس: حاكمية الشعب والسلطات الناشئة عنها، والفصل السادس: السلطة التشريعية، ويضم هذا الفصل قسمين أولهما في مجلس الشورى الوطني، (تشكيله وطريقة انتخاب أعضائه ومدة نيابتهم وعددهم) وثانيهما في اختيارات وصلاحيات مجلس الشورى الوطني. والفصل السابع: مجالس الشورى (وهي مجالس الشورى في القرى والنواحي والمدن، والأقضية والمحافظات) أي مجالس الشورى المحلية. والفصل الثامن: القائد أو مجلس القيادة (عند عدم توافر شروط وصفات القيادة في شخص واحد يختاره الشعب).

= مسلم، بل كل باحث في النظم السياسية للدولة الإسلامية، وكل متتبع لمسيرة الثورة الإسلامية في إيران وموقفها من قضايا معينة ذات أهمية خاصة. واعتذرنا إذ ذاك بأن «الواجبات أكثر من الأوقات والعزم أضعف من الصوارف». ومع ذلك فقد كان ما كتبناه في الطبعة الثالثة عن مشروع الدستور الإيراني - على إيجازه أشمل ما كتب عنه منذ طرحه للمناقشة حتى صدور الدستور في صيغته النهائية.

وقد صدر الدستور الإيراني بعد استيفاء شعبي في ٢٤ من ذي الحجة سنة ١٣٩٩هـ الموافق ١٤ من نوفمبر ١٩٧٩م. وسمي بدستور جمهورية إيران الإسلامية.

وكنت قد رجوت أن يتاح لي إضافة ما قرره الدستور الإيراني من أحكام إلى مواضعها المناسبة في الكتاب، بدلا من إفرادها في خاتمته. غير أنه بدا لي أنه من الأفضل إبقاء مناقشة الدستور الإيراني في موضعها من خاتمة الكتاب تسهيلا لمن أراد الاطلاع على أحكامه أو معرفة موقفه من قضية بعينها. وأنه من الأوفق مناقشة المبادئ الأساسية في هذا الدستور وعلى الأخص تلك المستمدة من مبادئ الشريعة الإسلامية أو المتصلة بها، دون الدخول في التفصيلات التي لا تعني إلا إيران وحدها.

وقد رجعنا في الطبعة الثالثة من هذا الكتاب إلى الترجمة الإنجليزية لنصوص مشروع الدستور الإيراني الصادرة في نشرة رسمية عن السفارة الإيرانية في الولايات المتحدة الأمريكية. وقد صدرت تلك النشرة في ٢ من يوليو ١٩٧٩م، وحصلنا على نسخة منها في ٩ من سبتمبر ١٩٧٩م، وصدرت الطبعة الثالثة من الكتاب في ١٩ من سبتمبر ١٩٧٩م.

أما النص الذي نشير إليه هنا فهو نص الترجمة العربية شبه الرسمية الصادرة عن مجلة الشهيد التي تصدرها مؤسسة الشهيد في قم. وتعتبر هذه المجلة أداة الإعلام العربية للثورة الإيرانية. وقد صدرت ترجمة الدستور الإيراني عنها في ١ من صفر ١٤٠٠هـ الموافق ٢١ من ديسمبر ١٩٧٩م.

والفصل التاسع : السلطة التنفيذية ، ويتضمن هذا الفصل ثلاثة أقسام أولها : رئيس الجمهورية ، وثانيها : رئيس الوزراء والوزراء ، وثالثها : الجيش وقوات حرس الثورة الإسلامية . والفصل العاشر : السياسة الخارجية ، والفصل الحادي عشر : السلطة القضائية ، والفصل الثاني عشر : وسائل الإعلام العامة(وفي هذا الفصل مادة وحيدة)[١] .

١٢٧ ـ الأصول العامة:

تنص المادة الأولى من دستور جمهورية إيران الإسلامية على أن : «نظام إيران هو الجمهورية الإسلامية»[٢] .

وتحدد المادة الثانية خصائص نظام«الجمهورية الإسلامية» فتقرر أنه يقوم على قاعدة الإيمان :

١ـ بالله الأحد (لا إله إلا الله) واختصاص الحاكمية والتشريع به والتسليم له .

٢ـ بالوحي الإلهي ودوره الأساسي في بيان القوانين .

٣ـ بالمعاد ودوره الخلاق[٣] في مسيرة الإنسان التكاملية نحو الله .

٤ـ بعدل الله في التكوين والتشريع .

٥ـ بالإمامة والقيادة المستمرة ، ودورها الأساسي في ديمومة الثورة الإسلامية .

---

(١) لصديقنا حجة الإسلام الشيخ محمد على التسخيري دراسة عن الدستور الإيراني في مواده العامة ، صدرت عن منظمة الإعلام الإسلامي (طـ ثانية) عام ١٤٠٨هـ = ١٩٨٧م . وقد أشار في غير ما موضع منها إلى دراستنا هذه ، ودراسته جديرة بالاطلاع عليها لما تضمنته من تأصيل جيد ـ فقهيًا وتاريخيًا ـ للنصوص العامة في دستور جمهورية إيران الإسلامية .

(٢) وفي النص بعد ذلك تفاصيل عن الاستفتاء الذي وافق فيه الشعب على تلك الجمهورية والثورة التي قادها الإمام آية الله خوميني وفي تقديرنا أنه كان أولى بواضع الدستور أن لا يورد مثل تلك التفاصيل فيه ، خاصة وهي واردة في مقدمته وهي أليق هناك منها في صلب النص .

(٣) لعل كلمة الخلاق لم تستعمل هنا استعمالا مناسبًا . وقد يكون من الأفضل استعمال كلمة أخرى في الترجمة العربية لهذا النص .

٦ـ بالكرامة والقيمة الرفيعة للإنسان وحريته التوأم مع المسؤولية أمام الله.

وتحدد الفقرة الثانية من المادة نفسها وظيفة نظام الجمهورية الإسلامية بعد أن حددت الفقرة الأولى القواعد التي يقوم عليها ـ فتنص على أنه نظام يحقق «القسط والعدل والاستقلال السياسي والاقتصادي والتلاحم الوطني عن طريق»:

(أ) اجتهاد الفقهاء جامعي الشرائط المستمر، على أساس الكتاب وسنة المعصومين سلام الله عليهم أجمعين.

(ب) الاستفادة من علوم وفنون وتجارب البشر المتقدمة، والسعي في سبيل التقدم بها.

(جـ) رفض أي نوع من الظلم والتسلط والخضوع والاستسلام لهما.

وليس من تغيير كبير في مضمون هاتين المادتين عما كانت تنص عليه المادتان الأولى والثانية في مشروع الدستور. غير أن المشروع أورد نصًا يمنع من تعديل المادتين الأولى والثانية منه. وقد خلا الدستور من هذا النص. وفي تقديرنا أن وجود هذا النص كان أفضل من حذفه. ولا يجوز الرد على ذلك بأن الدستور قد خلا من النصوص التي تحدد طريقة تعديله جملة وتفصيلا، لأن إحدى مواد الدستور قد نص فيها على أن الحكم الذي أوردته غير قابل للتغيير «إلى الأبد»: (م/ ١٢).

وقد كان النص على ذلك في شأن نظام الحكم وخصائصه الأساسية أولى من النص عليه في الموضع الذي أورده فيه واضع الدستور، والذي ستأتي مناقشته في موضعه من هذه الدراسة[١].

---

(١) ولا يفوتنا أن نلاحظ أن الفقرات من ٢ إلى ٦ هي إلى الإنشاء أقرب منها إلى النصوص الدستورية بالمعنى الدقيق. وأن الإيمان بالله تعالى (بتفصيلات محددة في القرآن والسنة الصحيحة) هو الحقيق بالنص عليه في الفقرة الأولى أما الإيمان بالأمور الأخرى المنصوص عليها في باقي الفقرات فليس من السائغ إيراده في نص دستوري عن نظام الجمهورية الإسلامية.

١٢٨ ـ واجبات الحكومة:

نصت المادة الثالثة من الدستور الإيراني على أن الحكومة مسؤولة عن توظيف إمكاناتها كافة في سبيل تحقيق الأمور التالية :

١ ـ خلق المناخ المساعد لنضج الأخلاق الفاضلة على أساس الإيمان والتقوى، ومكافحة كل مظاهر الفساد والجريمة.

٢ ـ رفع مستوى الوعي الجماهيري على كافة الأصعدة، بالاستفادة السليمة من الصحافة، ووسائل الإعلام العامة، والوسائل الأخرى.

٣ ـ توفير التربية والتعليم، والتربية البدنية، مجانًا للجميع، وفي مختلف الأصعدة وتسهيل وتعميم التعليم العالي.

٤ ـ تقوية روح التحقيق، والبحث والإبداع في كافة المجالات العلمية، والفنية، والثقافية، والإسلامية، عن طريق تأسيس مراكز التحقيق، وتشجيع الباحثين.

٥ ـ التصفية الكاملة للاستعمار، والتصدي للتغلغل الأجنبي.

٦ ـ محو أي نوع من الاستبداد، والأنانية، واحتكار السلطة.

٧ ـ تأمين الحريات السياسية والاجتماعية في حدود القانون.

٨ ـ إشراك عامة الناس في تقرير مصيرهم السياسي، والاقتصادي، والاجتماعي والثقافي.

٩ ـ رفع التمييز الخاطئ، وإيجاد الفرص المتكافئة للجميع وعلى الأصعدة المادية والمعنوية.

١٠ ـ إيجاد النظام الإداري السليم وإلغاءالدوائر غير الضرورية.

١١ ـ التقوية الشاملة لهيكل الدفاع الوطني عن طريق التعليم العسكرى العام من أجل حفظ الاستقلال، ووحدة أراضي الوطن، والنظام الإسلامي.

١٢ ـ بناء اقتصاد سليم وعادل وفق القواعد الإسلامية، من أجل خلق الرفاه،

والقضاء على الفقر، وإزالة كل أنواع الحرمان في مجالات الغذاء، والسكن، والعمل، والصحة، والتأمين الاجتماعي.

١٣ـ تأمين الاكتفاء الذاتي، في العلوم، والفنون، والصناعة، والزراعة والشؤون العسكرية، وأمثالها.

١٤ـ تأمين كافة الحقوق للأفراد ـ المرأة والرجل ـ وإيجاد الضمانات القضائية العادلة للجميع، والمساواة في الحقوق أمام القانون.

١٥ـ توسيع وتحكيم الأخوة الإسلامية، والتعاون الجماعي بين كافة الناس.

١٦ـ تنظيم سياسة الدولة الخارجية على أساس: القيم الإسلامية، والمسؤولية الأخوية تجاه كافة المسلمين، والدعم المطلق لمستضعفي العالم.

ويمكن للباحث أن يرد هذه الأمور التي أوردها نص المادة الثالثة إلى ما سبق أن بيناه من أن غاية الحكومة الإسلامية هي إقامة الدين وتحقيق مصالح المحكومين[١]. على أنه من الواضح في هذا النص تأثير الظروف التي مرت بها إيران في ظل حكم الشاه السابق، والتي مرت بها ثورة إيران منذ قيامها ـ ولا زالت تعاني منها حتى الآن ـ ويبدو ذلك جليًا في نصوص الفقرات من الخامسة إلى التاسعة من النص السالف ذكره.

١٢٩ـ مبدأ المشروعية:

أورد نص المادة الرابعة من الدستور قيدًا على كل ما يصدر في الدولة من قوانين ويتخذ فيها من إجراءات مقتضاه وجوب قيامها على أساسها الموازين الإسلامية، فجاء في هذا النص: «يجب أن تكون كافة القوانين والمقررات المدنية والجزائية والمالية والاقتصادية والإدارية والثقافية والعسكرية والسياسية وغيرها قائمة على أساس الموازين الإسلامية. وهذه المادة حاكمة على إطلاق كافة مواد الدستور والقوانين والمقررات الأخرى».

---

(١) انظر الفقرة (٥٥) من هذا الكتاب.

وهذا النص تطبيق لمبدأ المشروعية الإسلامية الذي يقضي بأن تخضع الدولة الإسلامية لأحكام الإسلام في كل ما تتخذه السلطات المختصة فيها من إجراءات وما تقرره من أوضاع، وأنه يبطل كل ما يخالف أحكام الإسلام أيًا ما كانت السلطة التي قررته[1].

وتنص المادة الثانية والسبعون على أنه: «لا يستطيع (مجلس الشورى الوطني) أن يسن القوانين المغايرة لقواعد وأحكام المذهب الرسمي للدولة، أو الدستور، وتحديد هذا الأمر بالصورة المذكورة في المادة السادسة والتسعين، يكون من مسؤولية مجلس المحافظة على الدستور».

وسوف نناقش ـ في موضع لاحق ـ موضوع مجلس المحافظة على الدستور غير أننا نود أن نبين هنا أن المادتين الرابعة، والثانية والسبعون اللتين تقرران مبدأ المشروعية ورقابة تطبيقه، تعتبران ضرورتين في أي دستور يتخذ الشريعة الإسلامية أساسًا لأحكامه. ذلك أن عددًا من الدول الإسلامية تنص دساتيرها على أن الإسلام دين الدولة. أو على أن مبادئ الشريعة الإسلامية مصدر رئيسي للتشريع. أو المصدر الرئيسي للتشريع. أو مصدر التشريع.

ومع ذلك فإن هذه النصوص لا تزيد قيمتها من حيث التطبيق العملي على قيمة المداد الذي كتبت به. فلا أثر للشريعة الإسلامية فيما تصدره سلطات هذه الدول من قوانين، ولم يترتب على هذا النص الدستوري في أي من تلك الدول تعديلات تشريعية ذات شأن في إحلال النظام القانوني الإسلامي محل النظم القانونية الغربية السائدة فيها.

ومن هنا كان النص على عدم جواز إصدار قوانين مخالفة لمبادئ الإسلام، وعلى اعتبار هذه القوانين غير دستورية نصًا ضروريًا في الدستور الإسلامي أيّا ما كانت الدولة التي يصدر فيها.

---

(١) قارن ما أوردناه في «المقدمة» عن مبدأ خضوع الدولة الإسلامية للكتاب والسنة، وللدكتور علي جريشة رسالة دكتوراه عنوانها «مبدأ المشروعية في الفقه الدستوري الإسلامي» جامعة القاهرة، ١٩٧٥م.

ولم يقف الدستور الإيراني عند حد تقرير مبدأ المشروعية الإسلامية ورسم طريقة تطبيقه بواسطة مجلس أمناء الدستور، بل أضافت المادة (١٧٠) من الدستور إلى ذلك أن على القضاة أن لا ينفذوا القرارات واللوائح الحكومية المخالفة للقوانين والأحكام الإسلامية.

كما أعطت المادة نفسها لكل فرد حق طلب إبطال مثل هذه الأحكام، ويرفع الأفراد دعوى الإبطال أمام محكمة العدل الإدارية.

وكذلك أوجبت المادة الخامسة بعد المائة أن لا تتعارض قرارات مجالس الشورى المحلية مع موازين الإسلام أو قوانين الدولة. وتخضع هذه القرارات من باب أولى ـ في رأينا ـ لما تخضع له اللوائح والقرارات الحكومية في شأن عدم إلزامها للقاضي، وجواز المداعاة لإبطالها إذا كانت مخالفة لأحكام الشريعة الإسلامية، أو القوانين المطبقة في الدولة.

ولا شك أن في إتاحة الفرصة للأفراد لرفع الدعوى بطلب الحكم ببطلان القوانين والقرارات المخالفة لأحكام الشريعة الإسلامية، أو أحكام الدستور أو القوانين المطبقة في الدولة ـ بحسب الأحوال ـ تطبيقًا صحيحًا لصورة «الحسبة» التي عرفها التاريخ السياسي والإداري الإسلامي، وهي تطبيق مباشر لقواعد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في صورة مناسبة للعصر، بتقرير المبدأ مع جعل مسؤولية التغيير منوطة بالقضاء يمارسها في صورة حكم بإبطال القانون أو القرار المخالف، أو في صورة امتناع عن تنفيذه. وبذلك جمع هذا الحل الإيراني بين تقرير مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وبين تنظيم استعماله بما يمنع الفوضى ويحول دون انهيار النظام الاجتماعي والسياسي والإداري للبلاد.

١٣٠ـ ولاية الفقيـــه:

تقضي المادة الخامسة من الدستور الإيراني بأنه: «تكون ولاية الأمر والأمة في غيبة الإمام المهدي عجل الله تعالى فرجه في جمهورية إيران الإسلامية للفقيه العادل التقي العارف بالعصر الشجاع المدير والمدبر الذي تعرفه أكثرية الجماهير وتتقبل قيادته».

وفي حالة عدم إحراز أي فقيه لهذه الأكثرية فإن القائد أو (مجلس القيادة) المركب من الفقهاء جامعي الشرائط يتحمل هذه المسؤولية وفقًا للمادة السابعة بعد المائة.

ونظرية (ولاية الفقيه) من أكثر الأمور إثارة للجدل في فكر الإمام آية الله خوميني، حتى بين فقهاء المذهب الشيعي أنفسهم. وبالإضافة إلى تقرير نص المادة الخامسة لهذه النظرية، فإنه يشير إلى الإمام المهدي الغائب (وهو الإمام الثاني عشر عند الشيعة الإمامية الذي يعتقد أتباع هذا المذهب أنه سيعود ليملأ الأرض عدلا بعد أن ملئت جورًا)، وهي مسألة مثيرة لجدل طويل بين الشيعة الإمامية والسنة الذين لا يقبلون الموقف الشيعي من الإمامة بوجه عام، وفكرة العودة بعد الغيبة بوجه خاص.

ولن نحاول هنا الإضافة إلى الجدل في مسألة الغيبة والعودة، فهي في نظرنا من تراث التاريخ الشيعي الإمامي أكثر منها من مسائل الفكر السياسي أو القانون الإسلامي، وإنما سنقتصر على النظر في فكرة ولاية الفقيه وعرض حجج مؤيديها ومعارضيها.

إن أوضح عرض لولاية الفقيه هو الذي قدمه آية الله خوميني نفسه في كتابه: الحكومة الإسلامية. وتقوم هذه الفكرة، أو النظرية، على أساس أنه من غير المعقول أن يبقى المسلمون بلا حكومة (إسلامية) منذ غيبة الإمام الثاني عشر من أئمة الشيعة حتى يعود فيقيم الحكومة التي تنشر العدل في الأرض بعد أن يكون قد ملأها الظلم والجور. وفي ذلك يقول آية الله خوميني: «لقد مر على الغيبة الكبرى لإمامنا المهدي أكثر من ألف عام وقد تمر ألوف السنين قبل أن تقتضي المصلحة قدوم الإمام المنتظر، في طول المدة هل تبقى أحكام الإسلام معطلة؟».

وبكلمة أوضح هل حدد الله عمر الشريعة بمائة عام؟.. (المدة الواقعة بين حكم النبي إلى غياب الحجة).. هل ينبغي أن يخسر الإسلام بعد الغيبة الصغرى كل شيء؟..

ويجيب آية الله خوميني على هذا التساؤل بقوله: «إن الذهاب إلى هذا الرأي أسوأ في نظري من الاعتقاد بأن الإسلام منسوخ»[1].

وحتى لا تبقى الأمة بلا حكومة إلى أن يعود المهدي المنتظر من غيبته يقرر آية الله خوميني أن «الشروط التي ينبغي توافرها في الحاكم نابعة من طبيعة الحكومة الإسلامية، فإنه بصرف النظر عن الشروط العامة كالعقل والبلوغ وحسن التدبير هناك شرطان مهمان هما: ١ـ العلم بالقانون الإسلامي. ٢ـ العدالة[2]. ويزيد شرط العلم بالقانون الإسلامي بيانًا بقوله: «فالعلم بالقانون والعدالة من أهم أركان الإمامة، وإذا كان الشخص يعلم الكثير عن الطبيعة وأسرارها ويحسن كثيرا من الفنون ولكنه يجهل القانون فليس علمه ذلك مؤهلا إياه للخلافة ومقدمًا إياه على غيره ممن يعلم القانون ويعمل بالعدل»[3].

ويحدد آية الله خوميني بعد ذلك طبيعة ولاية الفقيه (بوصفها بديلا لحكومة الإمام الغائب) فيقول: «إذا نهض بأمر تشكيل الحكومة فقيه عالم عادل فإنه يلي من أمور المجتمع ما كان يليه النبي ﷺ منهم ووجب على الناس أن يسمعوا له ويطيعوا»...

ويملك هذا الحاكم (الفقيه) من أمر الإدارة والرعاية السياسية للناس ما كان يملكه الرسول ﷺ وأمير المؤمنين[4]. ويقارن بعد ذلك بين ولاية الفقيه على المسلمين وولاية القيم أو الوصي على الصغار. ويقرر أن قوامة النبي ﷺ أو أمير المؤمنين من الناحية العملية لا تختلف عن قوامة أي فقيه عادل في زمن الغيبة[5].

---

(١) آية الله خوميني، الحكومة الإسلامية، دار الطليعة، بيروت (دون تاريخ) والكتاب مجموعة محاضرات ألقاها مؤلفه على طلاب العلوم الدينية في النجف سنة ١٩٦٩م في أثناء نفيه من إيران إلى العراق. وقد أصدر أستاذنا الدكتور توفيق الشاوي دراسة مفصلة عنها صدرت في بيروت بعنوان «فقه الحكومة الإسلامية بين الشيعة والسنة»، منشورات العصر الحديث، ١٩٩٥.

(٢) المصدر السابق، ص ٤٥.

(٣) المصدر السابق، ص ٤٦.

(٤) المصدر نفسه، ص ٤٩. ويلاحظ أن المؤلف يقصد بأمير المؤمنين: الإمام علي بن أبي طالب رضي الله عنه.

(٥) المصدر السابق ص ٥٠.

وقد عرض لنظرية ولاية الفقيه أيضًا الكاتب الشيعي كاظم الحائري في كتابه: أساس الحكومة الإسلامية الذي صدر عقب قيام الحكومة الإسلامية في إيران[1]. ولم يزد كاظم الحائري في عرضه لولاية الفقيه على ما استدل به الإمام آية الله خوميني في كتابه: الحكومة الإسلامية، غير أنه حاول المقارنة بين ولاية الفقيه وبين الشورى ليصل إلى نفي كون الشورى أساسًا من أسس الحكم الإسلامي. وفيما قدمناه عن الشورى كفاية للرد على هذا الرأي[2]. ولذلك فإننا نكتفي هنا بعرض آراء معارضي فكرة ولاية الفقيه من علماء الشيعة ثم نبين رأينا في هذه المسألة.

١٣١ ـ ولاية الفقيه في نظر علماء الشيعة:

يعترض بعض علماء الشيعة المعاصرين على رأي الإمام الخميني في مسألة ولاية الفقيه، وبعض هؤلاء ممن شاركوا شعب إيران ثورته على الحكم الإمبراطوري وكانت لهم مكانتهم البارزة في قيادة الثورة وبعد انتصارها. وبعضهم ممن يقيمون خارج إيران وكان لهم موقف واضح في تأييد الثورة وقيادتها[3].

فمن الفريق الأول آية الله شريعتمداري أحد كبار علماء الشيعة في إيران الذي يقرر: «أن المبدأ الذي نسعى إليه هو أن يحكم الشعب نفسه. هذه هي الجمهورية الإسلامية. لأنه لا يجوز أن يحكم فرد واحد أو طبقة واحدة. فللشعب أن ينتخب ممثليه للبرلمان بالاقتراع الحر. وكل حكومة تريد أن تحكم لابد أن تنال ثقة البرلمان بعد أن يعينها رئيس الجمهورية. وعندما يقر البرلمان القوانين لابد أن يراعى رأي

---

(١) صدر هذا الكتاب عن الدار الإسلامية للطباعة والنشر، بيروت ١٩٧٩.

(٢) راجع الفقرات من ٨٤ ـ ٩١ من هذا الكتاب. وتنبغي المقارنة بين آراء الحائري وآراء حجة الإسلام محمد على التسخيري في موضوع الشورى: انظر ص ٢٣٥ ـ ٢٦٨ من كتاب الشيخ التسخيري السالف ذكره، حول الدستور الإسلامي.

(٣) اعتمدنا في نقل هذه الآراء على الدراسة المنشورة في العدد العاشر من السنة الخامسة من مجلة آفاق عربية (يونيو ١٩٨٠) التي تصدر في بغداد. بعنوان الخميني بين الدين والدولة ص ٢ ـ ٢٥. وقد أرشدني إلى هذه الدراسة الزميل الفاضل الأستاذ عبد الكريم الحاجم السامرائي، فله شكري.

الأكثرية انطلاقًا من عدم جواز مخالفة هذه القوانين للإسلام لأن الأكثرية الساحقة من أهل البلاد هم من المسلمين»[1].

ومن الفريق الثاني العالم الشيعي المعروف الشيخ محمد جواد مغنية، رحمه الله، فقد كان آخر ما نشره هذا العالم ـ قبيل وفاته ـ كتابه: الخميني والدولة الإسلامية، وهو يقرر في مقدمة كتابه هذا أنه يصدر فيه عن «حب وتقدير للسيد المعلم (يقصد آية الله خوميني) وإيمان عن بحث وعلم بأفكاره وآرائه» وهو يصف الخميني بأنه «صنو الثائر الأفغاني في شرف النسب الحسيني والشخصية التي لها خطرها وأثرها في تاريخ الإنسانية جمعاء»[2] وكتاب الشيخ محمد جواد مغنية يدور حول اختلافه مع آية الله خوميني في مسألتين هما ولاية الفقيه والنظام المالي في الدولة الإسلامية.

وتعنينا هنا المسألة الأولى فحسب. فبينما يرى الإمام الخميني أن ولاية الفقيه ولاية عامة كولاية النبي ﷺ وكولاية الأئمة المعصومين (في نظر الشيعة الإمامية) يرى الشيخ محمد جواد مغنية أن ولاية الفقيه أخص وأضيق من ولاية النبي ﷺ أو ولاية الأئمة المعصومين.

فالشيخ محمد جواد مغنية يقرر في معرض الرد على مذهب الخميني في شأن ولاية الفقيه أن «قول المعصوم وأمره تمامًا كالتنزيل من الله العزيز العليم ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ﴾ [النجم: ٣] ومعنى هذا أن للمعصوم حق الطاعة والولاية على الراشد والقاصر والعالم والجاهل. وأن السلطة الروحية والزمنية مع وجوده تنحصر به وحده.. وإلا كانت الولاية عليه وليست له. علمًا بأنه لا أحد فوق المعصوم عن الخطأ والخطيئة إلا من له الخلق والأمر جل وعز.

أبعد هذا يقال: إذا غاب المعصوم انتقلت ولايته بالكامل إلى الفقيه؟.

---

(١) في تصريح نشر في ٣٠/ ٣/ ١٩٧٩م لآية الله شر يعتمداري في جريدة السفير اللبنانية.

(٢) صدر الكتاب في بيروت، وقد أشار إليه ونقل عنه كاتب الدراسة المنشورة في مجلة آفاق عربية، المصدر السابق ذكره، ونحن ننقل عنه إذ لم يتيسر لنا بعد الحصول على نسخة الكتاب المذكور، وما في المتن نقل من ص ٨ من هذا الكتاب.

إن حكم المعصوم منزه عن الشك والشبهات لأنه دليل لا مدلول، وواقعي لا ظاهري..

أما الفقيه فحكمه مدلول يعتمد على الظاهر، وليس هذا فقط بل هو عرضة للنسيان وغلبة الزهو والغرور والعواطف الشخصية وتأثير المحيط والبيئة وتغيير الظروف الاقتصادية والمكانة الاجتماعية[١].

ويناقش الشيخ مغنية محاولة الخميني للربط بين ولاية الفقيه (أو قوامته) وبين الولاية أو القوامة على القصر فينتهي إلى تقرير «أن التفاوت في المنزلة يستدعي التفاوت في الآثار لا محالة. ومن هنا كان للمعصوم الولاية على الكبير والصغير حتى على المجتهد العادل. أما المساواة في الولاية على الصغار بين الاثنين كما وكيفًا فلا تستدعي بحال أن تكون ولاية المجتهد كولاية المعصوم الذي هو أولى بالمؤمنين من أنفسهم حتى أنفس المراجع الكبار»[٢].

ثم يورد الشيخ مغنية بعض أقوال علماء الشيعة في شأن ولاية الفقيه مؤيدًا بها ما يذهب إليه من عدم صحة عموم هذه الولاية. فينقل عن الشيخ الأنصاري في كتاب المكاسب قوله: «لا دليل على وجوب طاعة الفقيه كالإمام. وربما يتخيل من أخبار واردة في شأن العلماء أن الفقهاء كالأئمة..

ولكن الإنصاف بعد ملاحظة سياقها أو صدرها أو ذيلها بأنها في مقام البيان لوظيفة الفقهاء من حيث نشر الأحكام الشرعية لا كون الفقهاء كالنبي والأئمة.. وبالجملة فإقامة الدليل على وجوب طاعة الفقيه كالإمام ـ إلا ما خرج بالدليل ـ دونه خرط القتاد»[٣].

وينقل الشيخ محمد جواد مغنية أيضا قول الميرزا النائيني في كتابه «منية

---

(١) محمد جواد مغنية، الخميني والدولة الإسلامية ص ٥٩.

(٢) المصدر السابق، ص ٦١ ـ ٦٢.

(٣) نقله محمد جواد مغنية في المصدر السابق، ص ٦٢ ـ ٦٤ وفي المصدر نفسه أقوال العلماء من الشيعة التي ننقلها فيما يلي، وكل ذلك نعتمد فيه على العدد العاشر للسنة الخامسة من مجلة آفاق عربية ص ١٤ ـ ١٥ حيث تنقل عن كتاب الشيخ محمد جواد مغنية المشار إليه.

الطالب»: «لا إشكال في ثبوت منصب القضاء والإفتاء للفقيه في عصر الغيبة، وهكذا ما يكون من توابع القضاء، كأخذ الشيء المدعى به من المحكوم عليه وحبس الغريم المماطل والتصرف في بعض الأمور الحسبية.. وإنما الإشكال في ثبوت الولاية العامة.. واستدلوا على ثبوتها للفقيه بالإخبار الوارد في شأن العلماء، ولكنك خبير بعدم دلالتها على المدعي. «ولاشك في قصور الأدلة عن إثبات أولوية الفقيه بالناس كما هي ثابتة للأئمة عليهم السلام»[1].

ويأخذ بعض الباحثين على نظرية ولاية الفقيه، من حيث قياسها على القوامة في شؤون القصر، أنها لا تتفق مع ولاية النبي ﷺ على المؤمنين: «إن أولوية النبي بالمؤمنين من أنفسهم لا تنطوي في أي معنى من معانيها على قصور المسلمين في أنفسهم، ولو كانوا كذلك لما وجب عليهم فرض أو حد ولما طلبت منهم طاعة الراشد، بل تكون طاعتهم طاعة الصغير لوليه أو إذعان المعتوه لمن يملك أمر قيده»[2].

١٣٢ ـ رأينا في ولاية الفقيه:

يتبين من النقول التي قدمنا بعضها عن علماء الشيعة أن مسألة «ولاية الفقيه» مسألة قديمة في الفقه الشيعي ناقشها علماء الشيعة واختلفوا حول نوع الولاية التي للفقيه وهل هي ولاية عامة أو ولاية خاصة تتضمن حقوق المفتي والقاضي واختصاصاتهما دون أن تتجاوز ذلك إلى ما هو من اختصاصات الحاكم أو الإمام.

ويبدو أن هذا الرأي هو الذي رجحه معظم علماء الشيعة وآمنوا به، لأننا نجد الإمام آية الله خوميني في بدء دروسه الدينية في النجف ـ بعد نفيه من إيران ـ ينتقد موقف المجامع العلمية الشيعية من ولاية الفقيه فيقول:

«ولاية الفقيه فكرة علمية واضحة قد لا تحتاج إلى برهان، بمعنى أن من عرف

---

(١) المصدر السابق.

(٢) آفاق عربية، العدد المشار إليه سابقًا ص ١٥، ويبدو لنا أن كاتب المقال شيعي المذهب وإن لم تذكر المجلة اسمه.

الإسلام أحكامًا وعقائد يرى بداهتها، ولكن وضع المجتمع الإسلامي ووضع مجامعنا العلمية على وجه الخصوص يضع هذا الموضوع بعيداً عن الأذهان»[١].

والذي يقصد آية الله خوميني بوضع المجامع العلمية ـ فيما نعتقد ـ هو اتجاه الفقهاء الشيعة إلى الأخذ بالرأي القائل باقتصار ولاية الفقيه على شؤون الإفتاء والقضاء، وقد بقي المجتمع الشيعي منذ غيبة الإمام الثاني عشر ـ كما يعتقد أتباع المذهب الإمامي ـ منتظراً عودة هذا الإمام ليقيم الحكومة التي تملأ الأرض بالعدل وتحكمها بالقسط.

ولكن خوميني وهو يقود مسيرة نضال الشعب الإيراني ضد حكم الشاه وأجهزته كان عليه أن يجد لجهاده السياسي سنداً من فقه الشيعة يقنع به طلاب العلم وشباب الشيعة الذين التفوا حوله في النجف وخارجها، ويقنع به أتباعه في إيران. ووجد خوميني هذا السند لحركته الثورية ضد الشاه وحكومته في نظرية ولاية الفقيه فنظر إليها نظرة سياسية وحاول أن يعطيها بعدًا جديداً غير الذي اتفقت على إعطائها إياه المراجع الشيعية من قبله. وتمثل هذا البعد في النظرية التي عرضها في كتابه «الحكومة الإسلامية» وفي غيره من محاضراته وكتبه.

ويبدو أن خوميني لم يكن أول من أضفى هذا البعد السياسي على مسألة ولاية الفقيه، ولكنه هو الذي صنع منها «نظرية سياسية» تخرج بالمذهب الشيعي من الجمود السياسي المتمثل في انتظار عودة الإمام الثاني عشر ليقيم من جديد حكومة الإسلام. فوفقًا «لنظرية» ولاية الفقيه يجب أن يقيم الفقهاء الذين تتوافر فيهم الشروط التي ذكرها خوميني ـ والتي أشرنا إليها فيما سبق ـ دولة يحكمها الإسلام وتطبق فيها شريعته[٢]. ولا يجوز لهم انتظار هذه العودة حتى يقيموا حكومة الإسلام.

---

(١) آية الله خوميني «الحكومة الإسلامية»، ص ٧.

(٢) نقول إن خوميني ليس أول من أضفى هذا البعد السياسي على مسألة ولاية الفقيه، ولكنّه صنع منها «نظرية سياسية» عدولاً عن رأي سابق لنا في الموضوع، لأننا بعد صدور الطبعة السادسة من هذا الكتاب اطلعنا على نص ما قاله المولى أحمد النراقي فوجدناه يقرر الولاية العامة للفقيه على نحو ما يقوله خوميني. انظر كتابه عوائد الأيام ط مكتبة بصيرتي، قم، ١٩٥٣، ص ١٨٥ ـ ٢٠٥. وقد =

ويؤيدنا في هذا الاستنتاج الانتقاد الذي يوجهه بعض الباحثين إلى الخوميني إذ يرون في نظريته «إدانة لكل مجامعنا العلمية منذ غياب الحجة إلى قيام الخميني، لم يستثن فقيهًا أو محدثًا أو راوية أو أحدًا من أهل العلم وحفظة السنة وذوي الرأي طيلة اثني عشر قرنًا من الزمان وهي مدة طويلة. شمخ أثناءها أعلام الفقه الشيعي.. ولكن أيا منهم لم يسع أو يطالب بولاية الفقيه.. مع دنوها من أيديهم فهل غفل كل أولئك الأعلام عنها أو تنبهوا إليها وتغافلوا عنها لأنهم كانوا يخشون من المطالبة بها أو السعي إليها»[1].

ويبدو لنا أن الخلاف بين رأي خوميني في ولاية الفقيه ورأي غيره من علماء الشيعة يرجع إلى اختلاف غاية خوميني عن غاية غيره ممن سبقه من علماء الشيعة الذين قصروا هذه الولاية على أمور القضاء والإفتاء. ونعني باختلاف الغاية هنا اتجاه آية الله خوميني إلى هدف سياسي محدد منذ بدأ حركته المعارضة للشاه ونظام حكمه. هذا الهدف السياسي هو إقامة حكومة إسلامية ترث حكم الشاه وتقيم في إيران دولة إسلامية. وكانت العقبة التي تقف في وجه هذا الاتجاه، وتحول دون تحقيق هذه الغاية، عقبة فكرية تتمثل في عدم اقتناع أتباع المذهب الشيعي بحكومة تتصف بصفة «الإسلامية» إلا إذا كان على رأسها «الإمام المعصوم». وهذا الإمام ـ في نظرهم ـ لم يعد بعد، ويتعين على الشيعة انتظار عودته ليقوم بأمر «الدولة الإسلامية»[2].

ولم يكن أمام خوميني من سبيل لتخطي هذه العقبة في المذهب الشيعي ـ وإن شئنا قلنا في الفكر السياسي للشيعة ـ إلا تطوير نظرية ولاية الفقيه من منطلق سياسي يتيح للشيعة إقامة دولة إسلامية على الرغم من غيبة الإمام المعصوم.

ولعل هذا الاتجاه السياسي المحدد في حركة الإمام آية الله خوميني هو الذي ميز

= أهداني مصورة من هذا النص الصديق الدكتور أحمد كاظم موسوي فله شكري. وقد توفي المولى أحمد النراقي سنة ١٢٤٥هـ. وقد عورض رأي نراقي من جمهرة العلماء الشيعة انظر: أحمد كاظم موسوي فكرة ولاية الفقيه أصلها ومعالمها، دراسة بالإنجليزية قدمت إلى مؤتمر العلماء الاجتماعيين المسلمين، أنديانا بوليس، أنديانا، الولايات المتحدة الأمريكية، أغسطس، ١٩٨٢م ولم تنشر.

(١) آفاق عربية، المصدر السابق ذكره، ص ٧.

(٢) آفاق عربية، العدد المشار إليه سابقًا، ص ١٢.

جهاده وزعامته الدينية والسياسية عن جهاد غيره من علماء الشيعة المعاصرين حتى أولئك الذين ناضلوا مع خوميني ـ ضد حكم الشاه. فقد كان ـ آية الله شريعتمداري ـ فيما يروى عنه ـ يناضل ضد الشاه السابق لا لإسقاط حكومته، وإنما لتطبيق نص في الدستور الإيراني، عطله والد الشاه، كان يقضي بأن يضم البرلمان الإيراني عددًا من مجتهدي الشيعة يكون لهم حق الرقابة الإسلامية على التشريعات التي يقرها البرلمان[١]. أما آية الله خوميني فقد كان سعيه لإسقاط حكم الشاه واضحًا، وعمله من أجل إقامة حكومة إسلامية صريحًا ودائبًا. وقد دلل على الاختلاف بين آية الله خوميني وغيره آية الله مهدوي كني[٢]، في حديث شخصي مع المؤلف، بأن خوميني كان لا يسمح بتأييد أية إصلاحات جزئية يدخلها الشاه على نظم الدولة وإجراءات الحكم فيها، وكان يحصر سعيه، وسعي الثائرين من أتباعه، في العمل الدائب لإسقاط حكومة الشاه دون الانشغال بالأمور الجزئية مهما بدت انتصارًا لتيار الإصلاح والتغيير.

وخلاصة القول إن اتجاه خوميني السياسي هو الذي دفعه إلى عرض نظرية ولاية الفقيه في ثوبها السياسي الذي ألبسها إياه لتكون أساسًا، بديلا لعودة المعصوم، لإقامة الحكومة الإسلامية في إيران. ولم يكن خوميني غافلا عن عدم تسليم فقهاء الشيعة بعموم ولاية الفقيه أو بصفتها السياسية بل كان مدركًا لرأيهم في ذلك وكان ينتقده في كثير من الحدة. ولكن هل ينفرد خوميني بين فقهاء الإسلام برأيه في ولاية الفقيه السياسية؟ أم أن هناك من يشاطره هذا الرأي من فقهاء السنة أيضًا؟ ذلك ما نحاول بيانه في الفقرة التالية.

١٣٣ ـ ولاية الفقيه عند فقهاء أهل السنة:

للإمام أبي المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني، الملقب بإمام الحرمين، كتاب في فقه السياسة الإسلامية، أشرنا إليه كثيرا، هو كتاب: «غياث

---

(١) المصدر السابق، ص ١٧.

(٢) أحد كبار آيات الله المجتهدين في إيران، وعضو مجلس المحافظة على الدستور، ورئيس جامعة الإمام جعفر الصادق ومن قيادات الثورة الإسلامية الإيرانية البارزين.

الأمم في التياث الظلم». وقد حدد الإمام الجويني هدفه في هذا الكتاب بأمرين هما: بيان أحكام الله عند خلو الزمان من الأئمة، وإيضاح متعلق العباد عند عرو البلاد عن المفتين المستجمعين لشرائط الاجتهاد[1]. وقد وصف المحققان اللذان قاما بنشر الكتاب: آراء الجويني بأنها «تعبير صحيح عن موقف شيوخ أهل السنة والجماعة من نظرية الخلافة الإسلامية وما يتصل بها»[2].

وقد عرض الجويني ـ رحمه الله ـ لمسألة خلو الزمان من الأئمة (أي الخلفاء) المستجمعين لشرائط الإمامة[3]، فقرر أنه يجب على الحاكم «مرجعة العلماء فيما يأتي ويذر، فإنهم قدوة الأحكام وأعلام الإسلام، وورثة النبوة، وقادة الأمة، وسادة الملة، ومفاتيح الهدى ومصابيح الدجى، وهم على الحقيقة أصحاب الأمر استحقاقًا وذوو النجدة (أي الحكام) مأمورون بارتسام مراسمهم، واقتصاص أوامرهم، والانكفاف عن مزاجرهم. وإذا كان صاحب الأمر (أي الحاكم) مجتهدًا، فهو المتبوع، الذي يستتبع الكافة في اجتهاده ولا يتبع.

فأما إذا كان سلطان الزمان (أي الحاكم) لم يبلغ مبلغ الاجتهاد، فالمتبوعون العلماء والسلطان نجدتهم وشوكتهم وقوتهم، فعالم الزمان في المقصود الذي نحاوله والفرض الذي نزاوله كنبي الزمان. والسلطان مع العالم كملك في زمان النبي، مأمور بالانتهاء إلى ما ينهيه إليه النبي»[4].

فالإمام الجويني يري أن العلماء هم في الحقيقة الذين يجب أن يكونوا حكام

---

(١) غياث الأمم، ص ٨٢.

(٢) مقدمة المحققين، ص ٣م. وقد نشر الكتاب بعد شهور من ظهور الطبعة الثالثة لكتابنا هذا. وأفدنا منه في مواضع من الطبعات التالية كما نشرت طبعة ممتازة له بتحقيق الصديق الدكتور عبد العظيم الديب في قطر سنة ١٤٠٠هـ.

(٣) من المعروف أن علماء أهل السنة يشترطون في الخليفة الاستقلال بالاجتهاد في الأحكام الشرعية انظر: غياث الأمم، ص ٦٥ ـ ٦٨. ويقول الإمام الجويني (ص ٦٦). إنه لم يؤثر خلاف في هذا الشرط.

(٤) غياث الأمم ص ٢٧٤ و٢٧٥ وبقية كلام الجويني: «والقول الكاشف للغطاء المزيل للخفاء، أن الأمر لله والنبي منهيه، فإن لم يكن في العصر نبي، فالعلماء ورثة الشريعة، والقائمون في إنهائها مقام الأنبياء ومن بديع القول في مناصبهم إن الرسل يتوقع في دهرهم تبديل الأحكام بالنسخ. وطوارئ=

الأمة ـ أو الدولة الإسلامية ـ إذا لم يوجد شخص يستحق منصب الخلافة بشروطه المحددة في الفقه السياسي الإسلامي. وهو لا يجعل العلماء ـ كما يفعل غيره من الفقهاء ـ ضمن أهل الحل والعقد بمكانتهم المعروفة في الفقه الإسلامي، وإنما يجعل الحكم إليهم والحاكم المحتكر لقوة السلطة تابع لهم.

ويبدو من ذلك وضوح الشبه بين نظرية ولاية الفقيه كما يعرضها آية الله خوميني ومكانة الفقهاء عند الجويني. وإذا كان خوميني يرى للفقيه ولاية سياسية في غيبة «الإمام المعصوم» فإن الجويني يرى للفقهاء الولاية نفسها في حالة عدم وجود الخليفة الشرعي الذي يحكم الدولة الإسلامية.

ويزيد الإمام الجويني رأيه في الدور السياسي للفقهاء بيانًا فيقول: «فإذا شغر الزمان عن الإمام وخلي عن سلطان ذي نجدة واستقلال وكفاية ودراية، فالأمور موكولة إلى العلماء، وحق على الخلائق على اختلف طبقاتهم أن يرجعوا إلى علمائهم، ويصدروا في جميع قضايا الولايات عن رأيهم، فإن فعلوا ذلك فقد هدوا إلى سواء السبيل، وصار علماء البلاد ولاة العباد»(١).

ويتحدث الجويني عن الحاكم الذي يستولي على السلطة بالقوة والغلبة ومكان الفقهاء من مثل هذا الحاكم فيقول: «إذا وجد في الزمان كاف ذو شهامة ولم يكن من العلم على مرتبة الاستقلال، وقد استظهر بالعدد والأنصار وعارضته مواتاة الأقدار: فهو الوالي وإليه أمور الأموال والأجناد والولايات، ولكن يتحتم عليه أن لا يبت أمرًا دون مراجعة العلماء»(٢).

= الظنون على فكر المفتين، وتغاير اجتهاداتهم يغيّر أحكام الله على المستفتين، فتصير خواطرهم في أحكام الله تعالى حالة محل ما تبدل من قضايا أوامر الله تعالى بالنسخ . . .».

وفي تقديرنا أن الجويني قد ركب متن المبالغة البالغة حد الشطط في تصوير دور العلماء، وأنه لو اقتصر على بيان مهمتهم في تبليغ الأحكام وبيانها وتفسيرها والاجتهاد في غير المنصوص عليه منها لكان أوفق وأسلم من تشبيههم بالأنبياء على نحو ما فعل. ولعل هذه المبالغة كانت ثمرة من ثمرات العصر الذي كان يعيش فيه الجويني والذي ألمح إلى خصائصه في مقدمة كتابه (ص ١٢).

(١) غياث الأمم، ص ٢٨٢.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٨٣.

وهكذا يتبين أن رأي خوميني في ولاية الفقيه كان مسبوقًا برأي الإمام الجويني في الموضوع نفسه. وإذا كان خوميني قد بذل جهده لإثبات نظريته وتأييدها بعدد من الأحاديث المنسوبة إلى النبي ﷺ وإلى أئمة آل البيت رضي الله عنهم[1] فإن الجويني اكتفى في إثبات نظريته بالاستناد إلى طبيعة النظام السياسي للدولة الإسلامية، من حيث قيامه على الأحكام الشرعية المستمدة من نصوص الكتاب والسنة، وذلك يقتضي أن يكون القائم بأمر الحكم في الدولة الإسلامية على قدر من العلم يمكنه من استنباط الأحكام من هذين المصدرين، ولذلك اشترط الفقهاء في الخليفة بلوغ مرتبة الاجتهاد. فإذا لم يوجد الشخص الذي بلغ تلك المرتبة عاد الأمر إلى العلماء يحكمون بأنفسهم، أو بطريق غير مباشر بأن يكونوا أهل الشورى والنصيحة لحاكم متغلب غير مستجمع لشروط الخلافة[2].

وفي تقديرنا أن نظرية ولاية الفقيه كما عرضها الإمام خوميني سوف يكون لها آثار بعيدة المدى في الفكر السياسي عند الشيعة الإمامية. فبعد أن عاش أتباع المذهب الشيعي منذ غيبة الإمام المعصوم ـ في اعتقادهم ـ ينتظرون عودته لتقوم الدولة الإسلامية، أصبح في إمكانهم ـ من خلال نظرية ولاية الفقيه ـ العيش في ظل دولة إسلامية تتخذ من الشريعة قانونا وتقيم على أساس الإسلام بناء مؤسساتها. وإذا أحسن دعاة وحدة الأمة الإسلامية فهم موقف خوميني من هذه المسألة، والتعامل معه، فإنه قد يكون لذلك أثره في التقريب بين أبناء الفرقتين الإسلاميتين الكبيرتين: السنة والشيعة.

على أنه من الضروري أن نذكر هنا بما سبق أن بيناه من أن: «ارتباط الأمور السياسية ـ في المفهوم الإسلامي ـ بالقواعد الدينية لا يؤدي إلى أن يسيطر رجال

---

(١) من ذلك استدلال خوميني بالحديث المنسوب إلى النبي ﷺ: «اللهم ارحم خلفائي (ثلاثًا) قيل يا رسول الله ومن خلفاؤك؟.. قال الذين يأتون من بعدي يروون حديثي وسنتي فيعلمونها الناس من بعدي». والحديث باطل عند علماء الحديث: انظر: محمد ناصر الدين الألباني، سلسلة الأحاديث الضعيفة، المجلد الثاني.

(٢) تفصيل ذلك في غياث الأمم، ص ٢٢٧ ـ ٢٨٣.

الدين ـ أو من يطلق عليهم هذا الاسم ـ على الحياة السياسية في الدولة الإسلامية»[1].

إن غاية ما يمكن أن يستفاد من الحجج التي تساق لتأييد الرأي القائل بذلك هو ضرورة اتباع الحكومة في الدولة الإسلامية لأحكام الشريعة. وليس هناك تلازم بين اتباع أحكام الشريعة الإسلامية وبين سيطرة من يعرفون برجال الدين على الحكم في الدولة التي تتبع هذه الأحكام. فالعلم بالشريعة الإسلامية ليس وقفًا على فئة معينة من الناس، وليس لأحد أن يدعي احتكاره دون المسلمين. بل هو متاح لكل مسلم. وغاية ما في الأمر أن المتخصصين في العلوم الإسلامية ـ شأنهم شأن المتخصصين في أي فرع من فروع المعرفة ـ يدركون من أحكام الإسلام ويعرفون من أصول الاستنباط ما لا يعرفه سواهم، والوصول إلى إدراك أحكام الإسلام والفقه في الدين متاح لكل مسلم، بل هو فرض كفاية على المسلمين جميعًا.

وإذا كان الإمام الجويني ـ لظروف عصره ـ قد أبدى ما نقلناه عنه من رأي في دور العلماء في الحياة السياسية، وإذا كان الإمام آية الله خوميني لظروف إيران في ماضيها القريب ولظروف خاصة بالمذهب الشيعي ـ الاثني عشري ـ قد طور نظرية ولاية الفقيه على النحو الذي بيناه أيضًا، فإن ذلك لا يلزمنا بقبول مبدأ أن يكون الفقهاء هم حكام الدولة الإسلامية، وإنما الذي يجب أن يلتزم به المسلمون هو أن لا يحدث انفصام بين سياسة الدولة وبين أحكام الشريعة، بمعنى أن تكون إدارة الأمور السياسية في الدولة الإسلامية مبنية على أساس تلك الأحكام[2].

---

(١) انظر الفقرة رقم ٥٢ من هذا الكتاب.

(٢) بعد صدور الطبعة السادسة من هذا الكتاب متضمنة دراستنا لأحكام الدستور الإيراني صدرت أربعة كتب مهمة يجب الرجوع إليها للإحاطة بأهم الآراء الفقهية والدستورية حول موضوع ولاية الفقيه. وإن يكن رجوعنا إليها لم يدعنا إلى تعديل ما أبديناه من قبل من آراء. وهذه الكتب هي:

محمد علي تسخيري، حول الدستور الإسلامي: طهران، منظمة الإعلام الإسلامي وقد سبقت الإشارة إليه، وراجع ص ٢١٤ ـ ٢٣٤، وحيدر حيدر، نظرية ولاية الفقيه، دار سروش طهران، ١٤٠٣ ـ ١٩٨٣. وحسين طاهر خرّم آبادي، بين ولاية الفقيه وحكم الشعب طهران، منظمة الإعلام الإسلامي، ١٤٠٥هـ. وفاروق عبد السلام، ولاية الفقيه في ميزان الإسلام، القاهرة ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م.

١٣٤ ـ الشورى في نصوص الدستور الإيراني:

تنص المادة السابعة من الدستور الإيراني على أنه «طبقًا لتعاليم القرآن ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾[الشورى: ٣٨]، و﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ﴾ [آل عمران: ١٥٩] تعتبر مجالس الشورى: مجلس الشورى الوطني، مجلس شورى المحافظة، القضاء، القرية، المحلة وأمثالها من مراكز صنع القرار وإدارة شؤون الدولة. مجالات وكيفية تشكيل ونطاق صلاحيات ووظائف مجالس الشورى يعينها هذا الدستور والقوانين الناشئة عنه».

وتنص المادة الثامنة والخمسون على أن «تمارس السلطة التشريعية من خلال (مجلس الشورى الوطني) الذي يتكون من النواب المنتخبين من الشعب».. وتقضي المادة الثانية والستون على أن «يتألف مجلس الشورى الوطني من نواب الشعب الذين ينتخبون مباشرة وبالاقتراع السري» وتحدد المادة الثالثة والستون مدة ولاية مجلس الشورى الوطني بأربع سنوات. كما تحدد المادة الرابعة والستون عدد أعضاء المجلس بمائتين وسبعين نائبًا. وتوجب المادة التاسعة والستون أن تكون مناقشات مجلس الشورى الوطني علنية وأن ينشر عنها تقرير كامل عن طريق الإذاعة والجريدة الرسمية ليطلع الكافة عليها، وتجيز المادة نفسها عقد اجتماع غير علني في الظروف الاضطرارية وفي حالة اقتضاء أمن الدولة، وبطلب رئيس الوزراء أو أحد الوزراء أو عشرة من نواب المجلس، ويوجب النص أيضًا نشر التقارير الخاصة بالجلسة غير العلنية للاطلاع العام بعد ارتفاع الظروف التي اقتضت عقد الجلسة غير العلنية.

وتقرر المادة المائة «إدارة شؤون كل قرية، وناحية، ومدينة، وقضاء، ومحافظة بإشراف مجلس شورى محلي.. ينتخب أعضاؤه من قبل سكان تلك المنطقة. وتوجب المادة الواحدة بعد المائة تشكيل (مجلس الشورى الأعلى للمحافظات) من ممثلي مجالس شورى المحافظات المختلفة. وتنص المادة الرابعة بعد المائة على أنه: «بهدف ضمان القسط الإسلامي والتعاون في إعداد البرامج، وإيجاد التنسيق والتقدم في أمور الوحدات الإنتاجية والصناعية والزراعية يتم تشكيل مجالس

شورى مؤلفة من نواب العمال والفلاحين وبقية المستخدمين والمدراء. وفي الوحدات التعليمية والإدارية و (وحدات) الخدمات وأمثالها يتم تشكيل مجالس شورى مؤلفة من نواب أعضاء هذه الوحدات. القانون يعين كيفية تشكيل هذه المجالس وحدود وظائفها واختياراتها».

وورود هذه النصوص في الدستور الإيراني واستنادها مباشرة إلى أصل إيجاب الشورى في القرآن الكريم يعتبر سابقة في الدساتير المعمول بها في الدول الإسلامية كافة. فلم يسبق أن استند دستور حديث في دولة إسلامية ـ فيما نعلم ـ إلى نصوص القرآن الكريم مباشرة لتقرير بعض أحكامه.

ومن ناحية أخرى تعتبر عناية الدستور الإيراني بالشورى باعتبارها أساسًا من أسس الحكم في الدولة الإسلامية نقضًا للرأي القائل بأن ولاية الفقيه ببعدها السياسي الذي أضفاه عليها آية الله خوميني تقوم مقام الاستناد إلى الشورى وفق ما يقرره الباحثون في النظام السياسي في الدولة الإسلامية[(١)] إنه من الواضح أن دستور إيران وهو يأخذ بنظرية ولاية الفقيه لم يستطع الاستغناء بها عن مبدأ الشورى بل إن التفصيلات التي عنى الدستور بإيرادها عن مجالس الشورى بأنواعها المتعددة تدل على أن رأي علماء الشيعة وفقهائها في اعتبار الشورى طريقًا للوصول إلى القرار السليم، ولإدارة شؤون الدولة كافة، لا يختلف عن رأي أهل السنة في هذا الخصوص. وهذا كله مخالف لرأي القائلين بأن الشورى ليست ـ عند الشيعة الإمامية ـ من أسس الحكم الإسلامي[(٢)].

ويرجع إيراد كثير من التفصيلات الخاصة بمجالس الشورى، والإحالة إلى القوانين لتحديد تفصيلات أخرى لم ينص عليها الدستور، إلى ما سبق أن بيناه من عموم النصوص الواردة في القرآن الكريم والسنة النبوية في موضوع الشورى.

---

(١) قارن: كاظم الحائري، أساس الحكومة الإسلامية، دراسة استدلالية مقارنة بين الديمقراطية والشورى وولاية الفقيه، الدار الإسلامية للطباعة والنشر، بيروت ١٩٧٩ وانظر على وجه الخصوص الفصل الثاني من هذا الكتاب.

(٢) المصدر السابق.

ولعل ما فعله واضعو الدستور الإيراني في هذا الشأن يدل دلالة غير خافية على صحة الرأي القائل بأن جوهر الديمقراطية مقبول في نظر الفكر الإسلامي السياسي وأن عموم أدلة الشورى واكتفاء النصوص بتقرير المبدأ دون تفصيلات تطبيقه يتيح الأخذ بكثير من الحلول التي أثبتت التجارب صلاحيتها في نظم الحكم المعاصرة وهي لا تتعارض مع أصول الإسلام السياسية[1].

وتختلف آراء الباحثين المسلمين المعاصرين حول تفصيلات الأحكام الخاصة بالشورى، وهي بالفعل مختلفة، ولكن اعتبار الشورى مبدأ أساسيًا من مبادئ نظام الحكم في الدولة الإسلامية أمر لا خلاف فيه. وتفاصيل تطبيق المبدأ تدخل في نطاق الاجتهاد الذي يسع كل مجتهد فيه أن يقرر ما يؤديه إليه اجتهاده ما دام يصدر في ذلك عن قواعد مقبولة في الفقه الإسلامي وأصوله. وباختيار الأمة اجتهادًا معينًا يصبح هو القانون الذي يجب اتباعه في الدولة التي اختارها شعبها ولا يكون للاجتهادات المخالفة له أية قيمة ملزمة.

١٣٥ـ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

تنص المادة الثامنة من الدستور الإيراني على أنه «في جمهورية إيران الإسلامية تكون الدعوة إلى الخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مسؤولية جماعية ومتبادلة بين الناس فيتحملها الناس بالنسبة لبعضهم البعض والحكومة بالنسبة للناس والناس بالنسبة للحكومة، القانون يعين شروط وحدود وكيفية ذلك [التوبة: ٧١].

﴿ **وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ** ﴾ [التوبة: ٧١].

---

(١) انظر في ذلك الدراسة التي نشرها الأستاذ الدكتور أحمد كمال أبو المجد بعنوان: «الشورى والديمقراطية» في عدد إبريل ١٩٨٠م من مجلة العربي التي تصدر في الكويت. ثم فصَّل آراءه فيها وأصلها في كتابه: حوار لا مواجهة، ط دار الشروق بالقاهرة، ١٩٨٨م. وفي تفصيلات الأحكام المتصلة بمبدأ الشورى انظر الفقرات ٨٤ ـ ٩١ من كتابنا هذا. ويجدر أن نبيّن أن هذا الذي كتبناه منذ عام ١٩٨٠م هو نفسه ما انتهى إليه آية الله الإسلام محمد على التسخيري في كتابه سالف الذكر، انظر بصفة خاصة ص ٢٦٤ وما بعدها.

وقد سبق أن ناقشنا صلة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بمبادئ الإسلام السياسية، كما درسنا موضوع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بشيء من التفصيل[1]. ولذلك نكتفي هنا بالإحالة إلى ما ذكرناه سابقا في هذا الشأن، دون أن ننسى أن الدستور الإيراني قد سبق غيره من الدساتير الصادرة في الدول الإسلامية بالنص على هذا المبدأ الإسلامي.

١٣٦ـ وحدة الأمة الإسلامية:

تنص المادة الحادية عشرة من الدستور الإيراني على أنه: «بحكم الآية الكريمة ﴿إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ﴾ [الأنبياء: ٩٢] فإن المسلمين هم أمة واحدة. وعلى حكومة جمهورية إيران الإسلامية إقامة سياستها العامة على قاعدة ائتلاف واتحاد الشعوب الإسلامية وأن تواصل جهودها من أجل تحقيق وحدة العالم الإسلامي السياسية والاقتصادية والثقافية». وتنص المادة الرابعة والخمسون بعد المائة على أنه «تعتبر جمهورية إيران الإسلامية سعادة الإنسان في المجتمع البشري عامة هدفها الرئيسي وتعتبر الاستقلال والحرية وإقامة حكومة الحق والعدل من حق الناس في أرجاء العالم كافة، ومن هنا فإن جمهورية إيران الإسلامية تقوم في نفس الوقت الذي لا تتدخل فيه في الشؤون الداخلية للشعوب الأخرى، بحماية الكفاح الشرعي للمستضعفين ضد المستكبرين في أى نقطة من العالم».

وهذان النصان يعدان صدى لفكرة وحدة الأمة الإسلامية وعالمية دعوتها. وهذه الفكرة من أصول الإسلام المتفق عليها. ويبدو أن التأثر بها في المنهج السياسي للثورة الإيرانية كان سابقًا على انتصار هذه الثورة وقيام الجمهورية الإسلامية في إيران. فآية الله خوميني قائد الثورة الإسلامية في إيران يقول في كتابه: الحكومة الإسلامية، عن إسرائيل: «وبما أن إسرائيل في حالة حرب مع المسلمين فكل من يساعدها ويساندها يكون بدوره في حالة حرب مع المسلمين. وقد بلغ النفوذ

---

(١) انظر الفقرات أرقام ٦٢ ـ ٨٢ من هذا الكتاب.

الإسرائيلي في بلدنا حدا لا يطاق، حتى إن العسكريين الإسرائيليين يتخذون من أراضينا قواعد لهم، وأسواقا لبضائعهم مما سيؤدي إلى اندحار أسواق المسلمين تدريجيا»(١).

ويقول في إحدى فتاواه: «يجب على الدول الإسلامية وعلى عامة المسلمين إزالة عنصر الفساد - إسرائيل - وألا يقصروا في مساندة الثوار، ويجوز لهم صرف الزكاة وسائر الصدقات في هذا الأمر المصيري»(٢).

وفي تقديرنا أن الإيمان بوحدة مصير الأمة الإسلامية، وبعالمية دعوتها هو الذي أدى بآية الله خوميني إلى الجهر بهذه الآراء حتى قبل أن تنتصر ثورة الشعب الإيراني ويتولى المسلمون مقاليد الحكم في إيران. ثم جاءت نصوص الدستور التي تضمنتها المادتان الحادية عشرة، والرابعة والخمسون بعد المائة تؤكدان تلك المعاني التي رددها من قبل آية الله خوميني، وتحولان مضامينها إلى أحكام دستورية ملزمة للدولة الإسلامية في إيران. ونص المادة الرابعة والخمسين بعد المائة - على وجه الخصوص - يتضمن موقفًا واضحا لإيران الإسلامية من كفاح الشعوب ضد تسلط الطغاة من الحكام. وينصرف هذا النص أول ما ينصرف، إلى كفاح الشعوب الإسلامية ضد الذين يحولون بينها وبين تحكيم الإسلام في مختلف شؤون الحياة، بحيث تلتزم الحكومة الإيرانية بتأييد الحركات الإسلامية في أي بلد إسلامي.

١٣٧ - دين الدولة ومذهبها:

تنص المادة الثانية عشرة من الدستور الإيراني على أن «الدين الرسمي لإيران هو الإسلام والمذهب هو الجعفري الاثنى عشري. وهذه المادة غير قابلة للتغيير إلى الأبد، والمذاهب الإسلامية الأخرى سواء الحنفي والشافعي والمالكي والحنبلي

---

(١) الحكومة الإسلامية، المصدر السابق ذكره، ص١١٤.

(٢) فتحي عبد العزيز، الخوميني: الحل الإسلامي والبديل، القاهرة، ١٩٧٩م ص٤٧.

والزيدي تتمتع باحترام كامل. وأتباع هذه المذاهب أحرار في أداء مراسيمهم الدينية حسب فقههم، وتتمتع هذه المذاهب برسمية في التعليم والتربية الدينية والأحوال الشخصية (الزواج، الطلاق، الإرث والوصية) والدعاوى المرتبطة بها في المحاكم. وكل منطقة يتمتع فيها أتباع أحد هذه المذاهب بأكثرية فإن المقررات المحلية لتلك المنطقة تكون وفق ذلك المذهب في نطاق صلاحيات مجالس الشورى المحلية مع حفظ حقوق أتباع سائر المذاهب الأخرى».

وقد أثار بعض المهتمين بالتطورات التي حدثت في إيران بعد نجاح الثورة هناك، تساؤلات متعددة حول هذا النص، ويبدو لنا أن مصدر هذه التساؤلات كان عدم الدقة في نقل النص أو في نشره في بعض الصحف اليومية العربية. أما النص الرسمي الذي نقلناه هنا فإننا نحسب أن لا مجال مع وضوحه لأكثر تلك التساؤلات: فالنص بوضعه الحالي تقرير واقع في شق منه، وحماية للأقليات غير الشيعية في مجتمع غالب أفراده من الشيعة في شق آخر، فحيث يقرر ـ نص المادة الثانية عشرة ـ أن المذهب الجعفري الاثنى عشري هو المذهب الرسمي لإيران فإنه يقرر واقعًا متفقًا مع كون أغلبية السكان في الدولة ممن يدينون بهذا المذهب ويتبعون فقهه.

وحيث يقرر النص: الاحترام الكامل للمذاهب الإسلامية الأخرى. وحرية أتباعها في أداء شعائرهم الدينية. وإسباغ الصفة الرسمية على التعليم والتربية الدينية لأتباع هذه المذاهب وفق مذاهبهم. والحكم بين أتباع تلك المذاهب وفق الأحكام الفقهية الخاصة بهم في مسائل الأحوال الشخصية والدعاوى المرتبطة بها. واتخاذ القرارات ذات الطابع المحلي وفق مذهب غالبية السكان في كل منطقة ـ حيث يقرر النص ذلك كله ـ فإنه يحمي الأقليات المسلمة التي لا تدين بالمذهب الشيعي من احتمال فرضه عليها في التعليم أو في القضاء أو في الشؤون المحلية.

وليس الدستور الإيراني بدعًا في النص على المذهب الرسمي للدولة. فقد كان دستور أفغانستان قبل الانقلاب الشيوعي الذي أطاح بالحكم الملكي فيها يقرر في

مادته الثانية أن «دين أفغانستان هو الدين الإسلامي المقدس، وتجري الشعائر الدينية من قبل الدولة، طبقًا لأحكام المذهب الحنفي»[1].

وكانت المادة الثامنة من ذلك الدستور تنص على أنه: «يجب أن يكون الملك من رعايا أفغانستان ومسلما وحنفي المذهب». وقضت المادة التاسعة والستون من الدستور نفسه بأنه في الحالات التي لم يتخذ فيها البرلمان (بمجلسيه) قرارًا «فإن القانون هو أحكام الفقه الحنفي».

وفي عدد من الدول الإسلامية توجد نصوص قانونية تحدد المذهب الفقهي الذي يلتزم به القضاء في المسائل التي يقضي فيها وفقًا للشريعة الإسلامية. ففي دولة الإمارات يجري القضاء وفقا للمذهب المالكي، وفي الكويت كانت المحاكم تطبق «مجلة الأحكام العدلية» وهي المدونة المدنية للفقه الحنفي التي أعدها بعض فقهاء دولة الخلافة العثمانية، إلى أن صدر القانون المدني الكويتي الجديد. والقضاء في المملكة العربية السعودية يتبع ـ بحسب الأصل ـ أحكام المذهب الحنبلي أخذًا من كتب معينة بذاتها[2]. وكانت القوانين الصادرة في ليبيا بتطبيق أحكام الشريعة الإسلامية تنص على اتباع أرجح الأقوال في مذهب الإمام مالك إذا لم يوجد نص يحكم الواقعة التي تعرض لها المحكمة.[3] وكانت لائحة ترتيب المحاكم الشرعية في مصر تنص في مادتها رقم ٢٨٠ على أنه حيث لا يوجد نص تصدر الأحكام في

---

(١) مادة(٢) من الدستور الأفغاني الصادر. فى ١٩ من سبتمبر عام ١٩٦٤ في عهد الملك محمد ظاهر شاه.

(٢) انظر في تفصيلات النظم الخاصة بالقضاء السعودي: دكتور محمد عبد الجواد محمد، التطور التشريعي في المملكة العربية السعودية. منشأة المعارف بالإسكندرية في عام ١٩٧٧. والكتاب في أصله مجموعة محاضرات لطلاب الدراسات العليا في المعهد العالي للقضاء في جامعة الإمام محمد ابن سعود الإسلامية.

(٣) القوانين أرقام ١٤٨ لسنة ١٩٧٢، و٥٢ لسنة ١٩٧٤، و٨٩ لسنة ١٩٧٤. والقانون ٨ لسنة ١٩٧٥ وبموجبه ألغيت الإحالة إلى مذهب مالك واستبدلت بها الإحالة إلى «المشهور من أيسر المذاهب». وانظر مؤلف أستاذنا الدكتور عوض محمد عوض، دراسات في الفقه الجنائي الإسلامي، الإسكندرية. ١٩٧٧، ص ١٤١ ـ ١٤٢.

مسائل الأحوال الشخصية وفقًا لأرجح الأقوال في المذهب الحنفي. ولا يزال هذا النص معمولا به وفقًا لنص المادة السادسة من القانون رقم ٤٦٢ لسنة ١٩٥٤ الخاص بإلغاء المحاكم الشرعية والمجالس الملية.

ومؤدى نص المادة الثانية عشرة من الدستور الإيراني لا يختلف عن مؤدى هذه النصوص التي ذكرناها في غير إيران من الدول العربية والإسلامية. ومن ثم فلا محل للنعي على وضع الدستور الإيراني بسبب إيراده الأحكام التي تضمنتها تلك المادة، إذا نظرنا إليها في ضوء الواقع الإيراني بخاصة والإسلامي بعامة. أما إذا نظرنا إلى نص المادة الثانية عشرة من حيث المثل الأعلى للأمة الإسلامية، ومن حيث ما يجب على حكام المسلمين وعلمائهم السعي نحوه من وحدة الأمة الإسلامية ـ وهو ما كرره الإمام آية الله خوميني في أكثر من موضع من مؤلفاته ـ فإننا نميل إلى القول بأنه كان يكفي أن ينص على أن الدين الرسمي للدولة هو الإسلام، وعلى المساواة بين أتباع جميع المذاهب الإسلامية في ممارسة شعائرهم وفقًا لمذاهبهم، وفي تعليم فقه هذه المذاهب، وفي الاحتكام إليه في الأمور المتصلة بالأحوال الشخصية والدعاوى الخاصة بها.

ولذلك فإن من رأينا الخاص أن النص في هذه المادة على عدم جواز تعديلها نص لم يحالفه التوفيق. وقد كان المؤمل ـ والدولة في إيران تدرك بموجب الدستور نفسه وحدة الأمة المسلمة وعالمية الدعوة الإسلامية ـ أن يمضي السعي حثيثًا إلى إذابة الفوارق بين أتباع المذاهب الإسلامية كافة، وإلى القضاء على العصبية للمذاهب التي لا تخدم إلا الفرقة بين أبناء الدين الواحد، وتغري بين سفهائهم العداوة والبغضاء. وذلك كله مما نهى عنه الإسلام، وحذر منه القرآن الذي يخاطبنا بقول المولى جل شأنه: ﴿**إِنَّ هَٰذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ**﴾ [الأنبياء: ٩٢]. (١)

---

(١) وقد أتيح للمؤلف أن يعلن رأيه هذا بتفصيلاته والأسس الشرعية لها في كلمة ألقاها أمام مجلس الشورى الإسلامي العام (البرلمان الإيراني) في يناير ١٩٨٦، وتضمنت نصها مضبطة المجلس.

١٣٨ـ حرية الأحزاب والجمعيات والهيئات:

نصت المادة السادسة والعشرون من الدستور الإيراني على أنه« تتمتع الأحزاب والجمعيات والهيئات السياسية والنقابية والهيئات الإسلامية، وهيئات الأقليات الدينية المعروفة[1] بالحرية بشرط ألاّ تنقض أسس الاستقلال والحرية والوحدة الوطنية وقيم الإسلام وأساس الجمهورية الإسلامية. ولا يمكن منع أي شخص من الاشتراك فيها، أو إجباره على الاشتراك في إحداها».

وقد سبق أن بينا رأينا في حق تكوين الأحزاب في الدولة الإسلامية، فنكتفي هنا بالإحالة إلى ما ذكرناه هناك[2].

على أن لنا ملاحظة حول ترتيب أسباب مخالفة التنظيمات التي قرر الدستور الإيراني حرية تشكيلها والانضمام إليها. فقد ذكر النص عدم جواز نقض أسس الاستقلال والحرية والوحدة الوطنية قبل قيم الإسلام وأساس الجمهورية الإسلامية. وفي رأينا أنه كان يجب تقديم قيم الإسلام على ما عداها لأنها أصل وما عداها فروع. وقد تنبه واضع الدستور إلى ذلك في المادة (٢٤) حيث قرر حرية المطبوعات والصحافة« في عرض الموضوعات إلا في حالة كونها مخلة بالأسس الإسلامية أو الحقوق العامة. وفي المادة الثامنة والعشرين حيث نص على حق كل شخص في اختيار أي عمل يرغب فيه ولا يتعارض مع الإسلام والمصالح العامة وحقوق الآخرين. وقد كان حريا بواضع الدستور أن يتبع الترتيب نفسه في ذكر الأمور التي تقيد بسببها الأحزاب والجمعيات والهيئات.

١٣٩ـ النص على مصادرة الثروات الناشئة من حرام:

نصت المادة التاسعة والأربعون من الدستور الإيراني على أن «الحكومة مسؤولة عن أخذ الثروات الناشئة من الربا والغصب والرشوة والاختلاس والسرقة والقمار وسوء الاستفادة من الموقوفات وسوء الاستفادة من المقاولات والمعاملات الحكومية

---

(١) لعل المقصود هو الأقليات المعترف بها.

(٢) انظر الفقرة رقم ٢٢ من هذا الكتاب.

وبيع أراضي الموات والمباحات الأصلية وإقامة مراكز الفساد وسائر الموارد غير المشروعة وإعادتها إلى أصحابها. وفي حالة مجهوليتهم تعطى لبيت المال. هذا الحكم يجب أن ينفذ بعد التحقيق والثبوت الشرعي بواسطة الحكومة».

وتنص المادة الثانية والأربعون بعد المائة على أنه «يتم التحقيق في ملكية القائد أو أعضاء مجلس القيادة[1] ورئيس الجمهورية ورئيس الوزراء والوزراء وزوجاتهم وأولادهم قبل وبعد تحمل المسؤولية بواسطة «المحكمة العليا» لكي لا تتضاعف بغير حق».

والحكم المقرر في هاتين المادتين متفق مع الأحكام التي قررها القرآن والسنة في شأن الكسب وإباحة الاكتساب بالطرق المشروعة ـ دون غيرها ـ في الإسلام وقد قررت السنة مبدأ عدم جواز اكتساب الشخص بسبب ولايته وظيفة من الوظائف العامة، فقال الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ في شأن من استباح ذلك: «أفلا قعد في بيت أبيه وأمه فنظر هل يهدى إليه أم لا»؟..

وقد عرفت القوانين المنظمة لمحاسبة الموظفين على ثرواتهم والتحقق من مصادرها في بعض الدول بقوانين «من أين لك هذا؟». وإن كان تنفيذها حتى الآن قد اقتصر على حالات معدودة حوسب فيها بعض صغار الموظفين، ولم نسمع عن حالة واحدة من حالة الإثراء المفاجئ لكبار المسؤولين تم فيها تطبيق تلك القوانين. ولعل المسؤولين في إيران قد أخذوا ذلك في حسبانهم عند وضع نص المادة (١٤٢) من الدستور، وسوف يشهد تطبيق نص هذه المادة لهؤلاء المسؤولين أو عليهم.

١٤٠ـ الحاكمية (أو السيادة) والسلطات الناشئة عنها:

تنص المادة السادسة والخمسون من الدستور الإيراني على أن:

«الحاكمية المطلقة على الإنسان والعالم هي لله. وهو الذي منح الإنسان حق

(١) القائد هو الفقيه صاحب الولاية، ومجلس القيادة هو مجلس الفقهاء الذي تكون له الولاية عند عدم وجود فقيه واحد تجمع الأمة على اختياره لمنصب القائد. انظر نصوص المواد الخامسة، والسابعة بعد المائة، والتاسعة بعد المائة، والحادية عشرة بعد المائة، والثانية عشرة بعد المائة من الدستور الإيراني.

الحاكمية على مصيره الاجتماعي. ولا يستطيع أحد سلب الإنسان هذا الحق الإلهي أو توظيفه لمصالح فرد أو مجموعة خاصة. والشعب يمارس هذا الحق الإلهي عن الطرق(اقرأ: بالطرق) التي تبينها المواد الآتية»

وقد استعمل المشرع الإيراني في هذا النص (وكذلك في نص المادة الثانية من الدستور) لفظ الحاكمية بديلا للفظ السيادة الذي استعمله واضع مشروع الدستور والذي تستعمله الدساتير العربية وغير العربية في هذا المقام. ولعل واضع الدستور كان في ذلك متأثرا بشيوع مصطلح الحاكمية في الكتابات الإسلامية المعاصرة بعد ما كتبه حوله المرحومان الأستاذان أبو الأعلى المودودي وسيد قطب، مما أضفى عليه جاذبية خاصة في أوساط الدعاة المسلمين.

وإذا كانت نظرية السيادة في الفقه الدستوري الغربي قد نشأت في الأصل لمواجهة ادعاء الملوك أن لهم حقًّا إلهيًّا متوارثًا في حكم الشعوب، فإن نص المادة السادسة والخمسين من الدستور الإيراني يواجه صورة أخرى من صور ادعاء الحق الموروث في الحكم هي صورة ادعاء شاه إيران المخلوع[١] أن عرشه الذي كان يجلس عليه ليس إلا عرش الطاووس، وأنه لذلك يجب إحياء تقاليد الإمبراطورية الفارسية القديمة التي قهرها الإسلام بالاستيلاء على ملك كسرى وفتح بلاد فارس، وانهيار الدولة الفارسية القديمة[٢].

وتنص المادة السابعة والخمسون من الدستور الإيراني على أن «السلطات الحاكمة في جمهورية إيران الإسلامية هي عبارة عن: السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية والسلطة القضائية، التي تمارس تحت إشراف ولاة الأمر وإمامة الأمة وفق المواد الآتية في هذا الدستور. وتعمل هذه السلطات مستقلة بعضها عن بعض. ويتم التنسيق فيما بينها بواسطة رئيس الجمهورية».

---

(١) توفي الشاه السابق محمد رضا بهلوي في القاهرة في يوم ٢٦ من يوليو عام ١٩٨٠ الموافق للرابع عشر من رمضان عام ١٤٠٠ هـ. وقد دفن الشاه في مسجد الرفاعي بالقاهرة في الحجرة التي كان مدفونا بها أبوه قبل نقل رفاته إلى إيران في أثناء حكم الشاه محمد رضا بهلوى. وفي المسجد نفسه دفن ملكا مصر أحمد فؤاد وفاروق الأول الذي عزلته ثورة ٢٣ يوليو عن الحكم.

(٢) انظر في نظرية السيادة بوجه عام رسالة صديقنا الدكتور فتحي أحمد عبد الكريم عن السيادة في الفقه الدستوري الإسلامي، دراسة مقارنة(رسالة دكتوراه)، جامعة القاهرة ١٩٧٤.

وهذا النص تطبيق مباشر لمبدأ فصل السلطات المقرر في معظم دساتير العالم الحديثة. وهو المبدأ الذي يقضي بأن للدولة وظائف ثلاثًا يجب أن تبقى كل منها منفصلة عن الأخرى: الوظيفة التشريعية، والوظيفة القضائية، والوظيفة التنفيذية. وضمانًا لعدم تحكم السلطات العامة في الدولة. وحماية لحريات الأفراد فإن كل وظيفة من هذه الوظائف الثلاث يجب أن يعهد بها إلى سلطة مستقلة تمامًا عن السلطتين الأخريين»(١).

ولعله من المناسب أن نقرر هنا أن النص في ا لدستور الإيراني الجديد على إسناد الحاكمية (أي السيادة) إلى الله سبحانه وتعالى، وعلى أن الله سبحانه هو الذي منح الإنسان حق الحاكمية على مصيره الاجتماعي، هذا النص ليس هو الأول من نوعه في دستور دولة إسلامية، فقد كان الدستور الليبي في العهد الملكي ينص على أن «السيادة لله وحده، وعلى أن ممارسة الشعب لها مقيدة بحدود الشريعة الإسلامية»(٢).

١٤١ـ مجلس المحافظة على الدستور:

تنص المادة الحادية والتسعون من الدستور الإيراني على أنه: «بهدف حماية الأحكام الإسلامية، والدستور، من حيث عدم مغايرة مصادقات «مجلس الشورى الوطني» لهما يتم تشكيل مجلس باسم «مجلس المحافظة على الدستور» يتألف بالطريقة التالية:

١ـ ستة أعضاء من الفقهاء العدول والعارفين بمقتضيات العصر وقضايا الساعة وينتخب هؤلاء من قبل القائد أو «مجلس القيادة».

٢ـ ستة أعضاء من الحقوقيين من مختلف حقول القانون، وينتخب هؤلاء من

---

(١) انظر بحثنا: مبدأ الشرعية في القانون الجنائي المقارن، المجلة العربية للدفاع الاجتماعي، العدد السابع، ١٩٧٧ (والمجلة تصدرها المنظمة العربية للدفاع الاجتماعي عن الجريمة، وهي إحدى المنظمات المتخصصة التابعة لجامعة الدول العربية).

(٢) انظر دستور المملكة الليبية الصادر في عهد الملك إدريس السنوسي.

بين الحقوقيين المسلمين، بواسطة «المجلس الأعلى للقضاء» ويعرضون على «مجلس الشورى الوطني» للموافقة عليهم.

وتنص المادة الثالثة والتسعون على أن مجلس الشورى الوطني لا يملك أي صلاحيات قانونية من دون وجود «مجلس المحافظة على الدستور» إلا في مورد التصديق على وثيقة عضوية النواب، وانتخاب ستة أعضاء حقوقيين لـ«مجلس المحافظة على الدستور».

وتقضي المادة الرابعة والتسعون بوجوب «إرسال كافة مصادقات «مجلس الشورى الوطني» إلى «مجلس المحافظة على الدستور». وعلى هذا المجلس أن يراجع هذه المصادقات خلال عشرة أيام من تاريخ الوصول من حيث انطباقها مع الموازين الإسلامية ومواد الدستور. فإذا كانت مغايرةً فإنها تعاد إلى المجلس لإعادة النظر فيها. وفي غير هذه الحالة تكون المصادقات قابلة للتنفيذ».

وتنص المادة السادسة والتسعون على أن «تشخيص عدم مغايرة مصادقات «مجلس الشورى الوطني» لأحكام الإسلام يكون برأي أكثرية فقهاء «مجلس المحافظة على الدستور». وتشخيص عدم تعارضها مع مواد الدستور يكون برأي أكثرية كل أعضاء مجلس المحافظة على الدستور».

ومن مجموع هذه المواد نستخلص أن لمجلس المحافظة على الدستور اختصاصاً أصيلاً يتمثل في تحديد مدى مخالفة التشريعات التي يصدرها مجلس الشورى الوطني الإيراني لأحكام الشريعة الإسلامية، ولأحكام الدستور. وقد روعي في تشكيل المجلس المزاوجة بين المتخصصين في العلوم الإسلامية (الفقهاء) والمتخصصين في القانون بفروعه المختلفة.

وجعْل رقابة دستورية القوانين ورقابة مدى مطابقتها لأحكام الإسلام من اختصاص مجلس المحافظة على الدستور يرجع إلى أن هذه الرقابة تقتضي قدرة على الاجتهاد في النظر إلى تلك القوانين في ضوء مبادئ الشريعة الإسلامية وأحكامها. ومن هنا كان من الضروري أن يوكل ذلك إلى هيئة تضم في تشكيلها عدداً من الفقهاء القادرين على الاجتهاد، المؤهلين له. ولم يكن في الإمكان ترك تلك الرقابة لسلطة المحكمة العليا في إيران لأن قضاة هذه المحكمة قضاة مدنيون

ذوو ثقافة قانونية بحتة، ومن ثم فإنه لا يجوز أن يوكل إليهم أمر الاجتهاد في شؤون الشريعة الإسلامية.

وقد نصت المادة السادسة والتسعون من الدستور الإيراني على أن تقرير مخالفة تشريع ما لأحكام الشريعة الإسلامية يتم «في مجلس المحافظة على الدستور» برأي أغلبية الفقهاء الأعضاء في هذا المجلس. ونصت تلك المادة أيضا على أن يكون تقرير مخالفة تشريع ما للدستور مبنّيًا على رأي أغلبية جميع أعضاء مجلس المحافظة على الدستور.

ويعني هذا النص - في تقديرنا - أن الأعضاء الحقوقيين في مجلس المحافظة على الدستور لا يجوز أن يكون لهم صوت معدود عند التصويت على مدى مخالفة تشريع ما لأحكام الإسلام.

ولا نتصور أن يكون المراد من هذا النص حرمان الأعضاء الحقوقيين من الاشتراك في المناقشات التي تسبق التصويت، وإبداء ما يعن لهم من آراء في شأن موافقة أو مخالفة تشريع معين لأحكام الشريعة الإسلامية. وعلة منع الأعضاء الحقوقيين في مجلس المحافظة على الدستور من التصويت في هذه الحالة هي ما قدمناه من ذلك يعتبر نوعًا من الاجتهاد في النظر الشرعي. وهم، بحكم ثقافتهم وتخصصهم، ليسوا مؤهلين له.

وقد استبعدنا أن يكون المقصود بنص المادة السادسة والتسعين هو امتناع مشاركة الأعضاء الحقوقيين في إبداء الرأي - دون الاشتراك في التصويت - لأن نصاب انعقاد مجلس المحافظة على الدستور لا يكتمل إلا بحضور بعضهم - على الأقل - ولا يتصور أن يكون الأعضاء الحاضرون مجرد مكملين للنصاب من دون أن يمارسوا حقوق العضوية من الدراسة والاشتراك في النقاش وإبداء الرأي، أما التصويت فهو أمر يتطلب تأهيلاً معينًا ويجوز أن يمنع من الاشتراك فيه من لم يستكمل هذا التأهيل. وفي حالتنا هذه يكون تصويت غير المؤهلين للاجتهاد في الشريعة الإسلامية قولاً في الدين بغير علم، وهو أمر غير جائز بإجماع فقهاء المسلمين.

ونلاحظ على النصوص الخاصة بمجلس المحافظة على الدستور أنها تضمنت في النص النهائي للدستور تغييراً عما جاء به مشروع الدستور يتمثل في تقديم ذكر وجوب مطابقة التشريعات للأحكام الإسلامية على ذكر وجوب مطابقتها للدستور. وقد جاء هذا التعديل مطابقًا لوجهة نظرنا التي سبق لنا إبداؤها انتقاداً لبعض نصوص المشروع التي قدمت ذكر مخالفة الدستور على ذكر مخالفة أحكام الشريعة الإسلامية.

وقد كان مبنى وجهة نظرنا تلك أن النص على موافقة التشريعات لمبادئ الإسلام يجب أن يسبق النص على موافقتها لمبادئ الدستور أو غيرها لأن أي مخالفة لمبادئ الإسلام تجعل القانون غير دستوري، والعكس غير صحيح[١]. وقد تلافى النص النهائي للدستور هذا العيب في الصياغة في مواده جميعها عدا المادة السادسة والعشرين التي سبق أن انتقدنا صياغتها في هذا الخصوص[٢].

ونلاحظ أيضا أن الدستور قد ناط بمجلس المحافظة على الدستور اختصاصين آخرين: أولهما ما نصت عليه المادة الثامنة والتسعون من اختصاص المجلس بتفسير نصوص الدستور. وقد اشترطت المادة المشار إليها أن يصدر التفسير عن مجلس المحافظة على الدستور بأغلبية ثلاثة أرباع أعضائه.

وثانيهما هو ما نصت عليه المادة التاسعة والتسعون من اختصاص مجلس المحافظة على الدستور بالإشراف على انتخابات رئيس الجمهورية، وانتخابات أعضاء مجلس الشورى الوطني وإجراء الاستفتاء الشعبي.

فأما التفسير الذي يصدره مجلس المحافظة على الدستور فهو تفسير ذو صبغة رسمية، ولذلك فسوف يكون ملزمًا لهيئات الدولة وسلطاتها كافة بما في ذلك السلطة القضائية[٣]. وعلة إسناد الاختصاص بتفسير الدستور إلى المجلس هي

---

(١) انظر الفقرة ١١٩ من هذا الكتاب.

(٢) انظر الفقرة ١٢٤ السابقة من هذا الكتاب.

(٣) انظر: في التفسير الرسمي مؤلفنا: تفسير النصوص الجنائية ـ دراسة مقارنة، دار عكاظ بالرياض، ١٩٨١، الفصل الثاني الخاص بمصادر التفسير.

ضمان أن يأتي تفسير الدستور مطابقًا لأحكام الشريعة الإسلامية ولأحكام الدستور نفسه، حيث ينتفي عن مثل هذا التفسير احتمال الانحراف بإرادة النصوص الدستورية بالإفراط في تحميلها ما لا تحتمل أو بالتفريط في تحديد مضمونها بنطاق أضيق من نطاقها. وكلا الأمرين محتمل الوقوع إذا قامت بالتفسير جهة غير الهيئة المناط بها رقابة دستورية القانون ولذلك كان طبيعيا أن يناط بتلك الهيئة نفسها تفسير الدستور ضمانًا لاتساق التفسير مع الأصل المفسر ومع القواعد العامة للنظام القانوني الجديد في إيران، وهو النظام المبني على أحكام الشريعة الإسلامية.

وأما الإشراف على الانتخابات والاستفتاء الشعبي فمرده إلى ضمان حياد السلطة التي تشرف عليهما تحقيقا لنزاهة الانتخابات والاستفتاء.

ففي ظل إباحة الدستور تكوين الأحزاب من الطبيعي أن يتخوف المنتمون إلى الأحزاب التي لا تتولى الحكم من تزوير إرادة الناخبين أو المشاركين في الاستفتاء لمصلحة الحكومة الحزبية التي تجري أيا منهما. ومجلس المحافظة على الدستور هيئة غير حزبية وغير تابعة للحكومة ومن ثم فلا مصلحة لها في أن تأتي الانتخابات أو الاستفتاء بنتائج معينة. ولذلك عهد الدستور إليها بالإشراف عليهما.

وثمة اختصاص آخر لمجلس المحافظة على الدستور أوردته المادة العاشرة بعد المائة في فقرتها الرابعة مؤداه خضوع الترشيح لرئاسة الجمهورية لموافقة المجلس من حيث انطباق الشروط الدستورية على المرشحين. وبموجب هذا النص تعرض أسماء المرشحين لرئاسة الجمهورية على مجلس المحافظة على الدستور للنظر في مدى استيفاء هؤلاء المرشحين للشروط الدستورية. ولا يسمح بخوض المعركة الانتخابية إلا لمن يوافق عليهم مجلس المحافظة على الدستور.

١٤٢ـ مجمع تشخيص مصلحة النظام:

بعد عشر سنوات من العمل بدستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية عيَّن الإمام الخوميني لجنة من الخبراء لإعادة النظر في الدستور تلافيًا لما أظهرته تجربة السنوات العشر الأولى من عمر الثورة من نقائص وسدّا لما تبين وجوده في نصوص الدستور من ثغرات.

وكان من ثمرات هذا التعديل، الذي انتهى العمل فيه بتاريخ ٨/ ٧/ ١٩٨٩م وتم الاستفتاء عليه بتاريخ ٢٨/ ٧/ ١٩٨٩م، أن أضيف إلى السلطات الدستورية في إيران «مجمع تشخيص مصلحة النظام» وذلك بموجب نص المادة (١١٢) من الدستور التي تقضي بأنه: «يتم تشكيل مجمع تشخيص مصلحة النظام ـ بأمر من القائد ـ لتشخيص المصلحة في ا لحالات التي يرى فيها مجلس صيانة الدستور أن قرار مجلس الشورى الإسلامي يخالف موازين الشريعة والدستور ـ في حين لم يقبل مجلس الشورى الإسلامي رأي مجلس صيانة الدستور بملاحظة مصلحة النظام.

وكذلك للتشاور في الأمور التي يكلها القائد إليه وسائر الوظائف المذكورة في هذا الدستور. ويقوم القائد بتعيين الأعضاء الدائمين والمؤقتين لهذا المجمع.

أما المقررات التي تتعلق بهذا المجمع فتتم تهيئتها والمصادقة عليها من قبل أعضاء المجمع أنفسهم وترفع إلى القائد لتتم الموافقة عليها.

١٤٣ـ الاعتراف بالمصلحة المرسلة في الفقه الإمامي:

ويرى بعض علماء الشيعة الإمامية أن هذا النص قد فتح، في الفقه الإمامي، باب العمل بالمصلحة المرسلة التي لا يقر المذهب الإمامي بأنها مصدر من مصادر التشريع، أو دليل من الأدلة المقررة في أصول الفقه للتعرف من خلالها على حكم المسائل التي لا نص فيها[١].

ويلاحظ أن العمل بالمصلحة التي يراها المجمع متوقف في النهاية على ما يقره القائد(ولي الفقيه) من مقررات المجمع. فقراراته غير نافذة بذاتها وإنما هي في الحقيقة توصيات يرفعها المجمع إلى «القائد» فيقرها أو لا يقرها بحسب ما يراه هو محققًا للمصلحة. فمناط العمل بالمصلحة إذن هو رأي الفقيه لا رأي مجمع تشخيص مصلحة النظام الذي لا يعدو أن يكون رأيا استشاريًا غير ملزم.

وللمجمع اختصاصات أخرى نصت عليها المواد (١١٠/ ١)و (١١٠/ ٨) و(١١١). وأعضاؤه الدائمون أعضاء في مجلس إعادة النظر في الدستور لتعديله عملاً بنص المادة (١٧٧/ ٣) من الدستور. وبمقتضى نص المادة (١١١) من الدستور

(١) آية الله محمد علي التسخيري، المصدر السابق، ص ٤٠٩.

ينتخب مجمع تشخيص مصلحة النظام أحد أعضاء مجلس صيانة الدستور عضواً في مجلس القيادة المؤقت الذي يتولى مسؤوليات «القائد» في حال خلو منصبه لأي سبب كان، ويختص مجمع تشخيص مصلحة النظام باختيار بديل لأي من أعضاء مجلس القيادة المؤقت إذا لم يتمكن أي منهم لأي سبب كان من أداء مهام عضويته في المجلس المؤقت. ويتوقف سريان قرارات مجلس القيادة المؤقت في شأن صلاحيات القائد المنصوص عليها في الفقرات ١و٣و٥و١٠و٦/ (د) و(هـ) و(واو) من المادة (١١٠) من الدستور على موافقة ثلاثة أرباع أعضاء مجمع تشخيص مصلحة النظام [١].

١٤٤ـ العفو العام والعفو عن العقوبة:

كانت المادة (٩٠) من مشروع الدستور الإيراني تنص على أن إصدار العفو العام من اختصاص مجلس الشورى (أي إنه لا يكون إلا بقانون) وعلى أنه من حق رئيس الجمهورية إصدار العفو عن العقوبة.

وقد انتقدنا عند دراستنا أحكام مشروع الدستور الإيراني هذا النص باعتبار أن حق رئيس الجمهورية في إصدار العفو عن العقوبة كان يجب أن يقيد بالاقتصار على العقوبات الصادرة في جرائم التعزير بحيث لا يشمل العقوبات الصادرة في جرائم الحدود. ذلك أن عقوبات الحدود تجب «حقا لله تعالى»، وما كان كذلك لا يدخله العفو من المجني عليه. ولا يجوز فيه العفو من سلطات الدولة. وقلنا ـ أيضا ـ إن القانون الصادر بعفو عام وفق نص المادة ٩٠ (من مشروع الدستور الإيراني) يجب ألا يشمل العفو عن جرائم الحدود، فإذا حدث ذلك فإن القانون في شقه الخاص بجرائم الحدود سيكون قانونا غير دستوري. وإذا قرر مشروع الدستور طريقا معينا لرقابة دستورية القوانين فإن تدارك الأمر في هذه الصورة لن يكون عسيرا [٢].

(١) تولى رئاسة مجمع تشخيص مصلحة النظام منذ نشأته، حتى الآن، الشيخ علي أكبر هاشمي رفسنجاني، الذي شغل من قبل مناصب رئاسة الجمهورية ورئاسة مجلس الشورى العام.

(٢) انظر الفقرة ١٢٠ من هذا الكتاب. وفي شأن الأحكام الإسلامية للعفو عن العقوبة والعفو العام انظر البحث الخاص بالتوبة والعفو، والبحث الخاص بخصائص جرائم الحدود في البابين الأول والثاني من كتابنا: في أصول النظام الجنائي الإسلامي، ط ٣ نهضة مصر، القاهرة ٢٠٠٦م.

وقد عالجت موضوع العفو وتخفيف الأحكام المادة العاشرة بعد المائة من الدستور الإيراني في فقرتها السادسة، فنصت على أنه من صلاحيات القيادة «العفو أو التخفيف من أحكام المحكومين، في إطار الموازين الإسلامية بعد اقتراح المحكمة العليا».

وهذا النص أكثر سداداً من نص المادة ٩٠ من مشروع الدستور. وهو بإيراده قيد كون العفو أو التخفيف في إطار الموازين الإسلامية يستجيب للانتقاد الذي سبق لنا أن وجهناه إلى نص مشروع الدستور في هذا الخصوص. وتطبيق النص الخاص بالعفو أو التخفيف من الأحكام يجب أن يكون متسقًا مع أحكام العفو عن العقوبة أو الجريمة المقررة في الفقه الجنائي الإسلامي.

١٤٥ـ النص على تطبيق الأحكام الجنائية الإسلامية:

أوردت المادة السادسة والخمسون بعد المائة في فقرتها الخامسة نصا يجعل من واجب السلطة القضائية: «كشف الجريمة، وملاحقة ومجازاة وتعزير المجرمين وإجراء الحدود والأحكام الجزائية المدونة»(١).

وقد عني الدستور الإيراني بتخصيص الأحكام الجنائية الإسلامية بالنص على وجوب تطبيقها درءاً لأي شبهة في هذا الخصوص. وبذلك تصبح إيران هي الدولة الإسلامية الثانية التي تطبق فيها الأحكام الجنائية الإسلامية تطبيقًا كاملا (بعد المملكة العربية السعودية).

ولعل هذا النص في الدستور الإيراني يتضمن درسًا عمليا للمسؤولين في بعض البلاد الإسلامية الذين يترددون في تقرير تطبيق الأحكام الجنائية الإسلامية بدعاوى متعددة ويتذرعون في ذلك بأعذار واهية لا يخفى على نظر منصف وهنها وبطلانها.

وقد قدم إلى الجهات الدستورية في السودان عام ١٩٨٨ مشروع لقانون الجزاء

---

(١) يقصد بالأحكام المدونة أحكام الحدود والقصاص باعتبار أنها قد نص عليها في القرآن الكريم والسنة النبوية. وقد يحتمل هذا اللفظ أيضا الإشارة إلى أحكام التعزير الاجتهادية الواردة في مدونات الفقه الشيعي.

مأخوذ من الشريعة الإسلامية، أعدته وزارة العدل (ديوان النائب العام) السودانية، وتلافت فيه العيوب التي وقعت فيها التشريعات التي صدرت في عهد رئاسة جعفر نميري ونسبت إلى الشريعة الإسلامية[١]. فإذا أضفنا ليبيا ـ على ما في التطبيق الليبي من مآخذ ـ كانت الدول التى تطبق فيها الأحكام الجنائية الإسلامية أربعًا. ويضاف إلى هذه الدول دولة الإمارات العربية المتحدة التي تطبق في قضايا الحدود والقصاص والدية مذهب الإمام مالك[٢].

١٤٦ـ الشريعة الإسلامية هي الحكم في المنازعات عند عدم وجود نص تشريعي:

نصت المادة السابعة والستون بعد المائة عن أنه: «يجب أن يبحث القاضي عن حكم كل دعوى في القوانين المدونة، فإن لم يجد فعليه أن يعتمد على المصادر الإسلامية الموثوق بها أو الفتاوى المعتبرة في إصدار حكم القضية. ولا يمكن أن يتذرع بسكوت أو نقص أو إجمال أو تعارض القوانين في عدم النظر في الدعوى وإصدار الحكم فيها».

ويتسق هذا النص مع النصوص الأخرى الواردة في الدستور التي توجب أن تكون القوانين التي يصدرها مجلس الشورى الوطني متفقة مع أحكام الإسلام، إذ تجعل المصدر الذي يرجع إليه القاضي عند عدم وجود نص في القوانين الإيرانية هو الشريعة الإسلامية.

وهذا النص في الدستور الإيراني يَفْضُلُ النصوص المعمول بها في بعض الدول العربية والإسلامية التي لا تجيز للقاضي تحكيم الشريعة الإسلامية في المنازعات عند عدم وجود نص إلا بعد استقراء مصادر أخرى كالعرف مثلا[٣].

(١) عنوان المشروع: مشرع القانون الجنائي لعام ١٩٨٨م وقد أشرف على إعداده وزير العدل والنائب العام ـ آنذاك ـ الدكتور حسن الترابي، وشارك المؤلف في بعض مراحل صياغته النهائية، ونشر دراسة عنه في أعداد متتالية من جريدة الشعب المصرية بعنوان: السودان والشريعة بدأت بالعدد الصادر في ٤/ ١٠/ ١٩٨٨م.

(٢) راجع كتابنا: في أصول النظام الجنائي الإسلامي، ص٤٩. وللمحكمة الاتحادية العليا قضاءٌ مستقر على أن الشريعة الإسلامية تحكم جميع أنواع الجرائم.

(٣) هذا هو الذي يوجبه القانون المدني المصري.

١٤٧ـ النص على مبدأ شرعية الجرائم والعقوبات:

نصت المادة التاسعة والستون بعد المائة على أنه «لا يمكن اعتبار أي فعل أو ترك فعل جريمة بالاستناد إلى القانون الذي وضع بعد ممارسته».

وكذلك نصت المادة السابعة والثلاثون على أن «الأصل هو البراءة، ولا تثبت الجريمة قانونًا على أحد إلا بعد ثبوت جرمه في المحكمة الصالحة».

وهذان النصان يقرران مقتضى مبدأ الشرعية الجنائية الذي مؤداه أنه لا جريمة ولا عقوبة إلا بناء على قانون. والذي من نتائجه أن الأصل براءة الإنسان من الجريمة إلا إذا ثبت في محاكمة قانونية ارتكابه فعلاً أو امتناعًا يعاقب عليه القانون.

وكثير من الدساتير المعاصرة تتضمن نصوصًا مقررة لمبدأ شرعية الجرائم والعقوبات، كما أن المدونات الجنائية في عدد كبير من الدول تنص على المبدأ نفسه(١).

وفي تقديرنا أنه كان من الأولى ـ من حيث الصياغة ـ أن يتضمن الحكمين الواردين في نص المادتين ١٣٧، ١٦٩ نص واحد أو نصان متتابعان في الدستور الإيراني. على هذه ملاحظة شكلية بحتة.

وبذلك نكون قد انتهينا من عرض أحكام «الدستور الإسلامي لجمهورية إيران الإسلامية». ولعل صدور هذا الدستور وتطبيقه في جمهورية إيران الإسلامية يدعو المسؤولين في الدول العربية والإسلامية إلى إعادة النظر في النظم القانونية السائدة في تلك الدول وإلى إعمال النصوص الدستورية التي تقرر أن الشريعة الإسلامية مصدر التشريع، أو المصدر الرئيسي للتشريع (وما في هذا المعنى من نصوص)، ليعود إلى تلك الدول جميعًا كمال استقلالها وتميز شخصيتها بتطبيق الشريعة الإسلامية التي شرفها الله سبحانه وتعالى بمخاطبتها بها.

---

(١) راجع في تفصيل ذلك دراستنا عن مبدأ الشرعية في القانون الجنائي المقارن، وقد سبقت الاشارة إليها. ومن المهم أن نذكِّر بأن الوثيقة النبوية المعروفة باسم «دستور المدينة» قد تضمنت نصوصا مقررة لأحكام تتصل بالنظام الجنائي الإسلامي تنبيهًا على أهميتها وضرورة الالتزام بها: انظر: الفقرة رقم ٦/١١ من هذا الكتاب.

المبحث الثالث
الفكر السياسي الإسلامي في مائة عام

١٤٨ـ تمهيد: قبل أن يبدأ القرن العشرون كانت مصر قد وقعت فريسة سهلة للاحتلال البريطاني (١٨٨٢)، وانتهت بذلك الثورة العرابية، وأصبح الوجود العسكري البريطاني أمرًا واقعًا يؤكد أهمية العمل الدؤوب لإنجاح المشروع الوطني الذي يسميه الدكتور عبد المجيد النجار «مشروع التحرر»[١].

كان مشروع التحرر مشروعًا إصلاحيًا عامًا بدأت ملامحه في الظهور نتيجة المحاولات الأوروبية للهيمنة على العالم الإسلامي، والشرق العربي، لاسيما بعد حملة نابليون على مصر. فقد أنشأ الاتصال بالغرب الأوروبي وعيا عاما بحال الشرق مقارنًا بحال الغرب. وكان الشرق مغلوبا بما يكبله من قيود في الفكر والتنظيم والسياسة والاقتصاد، وكان الغرب ينتصر في معظم معاركه لما يتمتع به من حرية في تلك المجالات كلها، أدت به إلى تقدم مستمر حقق له نهضة شاملة.

لقد توفي جمال الدين الأفغاني سنة ١٨٩٧ ـ قبل بداية القرن العشرين بثلاث سنين ـ بعد أن أرسى فكرة الإسلام المجاهد، الإسلام المقاوم للغزو الأجنبي، الذائد عن الحوزة الإسلامية في مواجهة الأطماع الأوروبية.[٢] ولكن مشروع التحرر في طموحه إلى أن يصبح مشروع إصلاح سياسي عام ـ كما عبر عنه الفكر السياسي

(١) دكتور عبد المجيد النجار، مشاريع الإشهاد الحضاري، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٩٩ج٣ ص١١.

(٢) طارق البشري، في مقدمته لكتاب إبراهيم البيومي غانم: الفكر السياسي للإمام حسن البنا، القاهرة ١٩٩٢ ص١٥.

الإسلامي في مصر ـ لا يستكمل قسماته إلا بالوقوف على الإضافة الرئيسية التي قدمها كل عنصر من عناصر هذا التيار، أو رمز من رموزه، فقد أضاف الشيخ محمد عبده التجديد في الفكر السياسي والديني لمواجهة متطلبات الحياة الحديثة؛ وأضاف حسن البنا التركيز على فكرة شمول الإسلام وارتباط الفكر بالعمل، والدعوة بالتنظيم الحركي[1] وقدم السنهوري ردًّا علميًّا، ومشروعًا عمليًّا، إلى الذين أعجبوا بما فعله الكماليون في تركيا من إلغاء الخلافة الإسلامية والذين انهزموا نفسيًّا من جراء هذا الإلغاء؛ فقسم الخلافة إلى كاملة، كخلافة الراشدين، وناقصة كخلافة الدول التالية لها، ودعا إلى القبول بالخلافة الناقصة للحفاظ على جوهر الشريعة وسيادتها[2] وقدم سيد قطب «منهج بعث» للأمة الإسلامية، دفع حياته ثمنًا له، وحيل بينه ـ بسبب ذلك ـ وبين أن يتم بيان منهجه[3]، ولكن الجزء الذي ظهر منه ـ على الرغم من إغراقه في المثالية ـ أقام الدنيا ولم يقعدها ولا تزال آثاره شاخصة ومتجددة حتى اليوم.

وقدم حسن العشماوي ـ في واحدة من أهم محاولات العودة بالفكر السياسي الإسلامي إلى أرض الواقع ـ تفرقة شديدة الجرأة بين الإلهي والبشري في القضية السياسية التي سمّاها «مشكلة الحكم». [4] وفصل توفيق الشاوي ما أجمله حسن العشماوي والسنهوري فانتهى إلى وجوب الفصل بين الإمامة الدينية أو الفقهية وبين الإمامة السياسية[5].

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية، رسالة دكتوراه سنة ١٩٢٦ من جامعة ليون، ترجمها إلى العربية وعلق عليها الدكتور توفيق الشاوي والدكتورة نادية السنهوري، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٠ .

(٣)كتب في مقدمة الطبعة الأولى من «معالم في الطريق» أنه يجمع فصولها ـ على تفرقها ـ أنها معالم في الطريق، كما هو الشأن في معالم كل طريق! وهي في مجموعها تمثل المجموعة الأولى من هذه «المعالم»، والتي أرجو أن تتبعها مجموعة أخرى أو مجموعات، كلما هداني الله إلى معالم هذا الطريق. الطبعة الأولى، ١٩٦٤، ص١٢ .

(٤) الفرد العربي ومشكلة الحكم، دار الفتح، بيروت ١٩٧٠ . والنص يقع فى اثنتين وثمانين صفحة (٩٨-١٨٠) نشر ملحقا بمسرحية سياسية رمزية عنوانها: «قلب آخر لأجل الزعيم»!

(٥)توفيق الشاوي، فقه الشورى والاستشارة، المصدر سالف الذكر، ص ٣٦٧ وما بعدها، وص ٤٦٢ وما بعدها حيث يرى أن اختصاصات الخلفاء أنفسهم كانت تنفيذية بحتة.

وقبل أن تمضي أربع سنوات على نشر توفيق الشاوي نظريته المفصلة عن فقه الشورى كانت آراؤه وآراء حسن العشماوي من قبله، تجد طريقها إلى التطبيق العملي لأول مرة على يد مجموعة من شباب الإسلاميين والأقباط الذين أسسوا حزب الوسط(١) وهو مشروع لم يكتب له، في مرتين متتاليتين(٢)، أن يحظى بموافقة الحكومة المصرية أو محكمة الأحزاب السياسية، ولكنه أصبح المشروع السياسي الإسلامي الرئيسي على الساحة الفكرية منذ ظهرت محاولته الأولى حتى اليوم، بل أدى إلى أن تحاول تيارات، أعلنت على مدى عقود متوالية، عدم إيمانها بالديمقراطية والانتخابات، والدولة نفسها، أنها ترغب في تكوين أحزاب سياسية تبني برامجها على أساس من الإسلام.

ونحاول هنا - بقدر ما يسمح المقام - تلخيص الموقف الفكري الإسلامي، في خبرة السياسة المصرية، على امتداد المساحة الزمنية بين الجيل الذي افتتح هذا القرن بجهاده في «مشروع التحرر» وبين الجيل الذي ختم القرن سنواته وهو يبحث عن «مشروعية» الوجود السياسي الرسمي.

١٤٩ـ جمال الدين الأفغاني - المؤسس:

دخل جمال الدين الأفغاني مصر مرتين: أولاهما كانت سنة ١٨٦٩م (١٢٨٦هـ) ولم يمكث في مصر في تلك المرة سوى أربعين يومًا، توجه بعدها إلى الآستانة. والثانية كانت عام ١٨٧١م (١٢٨٨هـ) واستمرت إقامته في مصر هذه المرة ثماني سنوات ولم يخرج منها إلا مكرهًا سنة ١٨٧٩م حيث نُفِيَ بسعاية من

---

(١) تقدم وكيل مؤسسي الحزب المهندس أبو العلا ماضي بأوراق الحزب وطلب تأسيسه في ٩/١/١٩٩٦، ويحمل إهداء الدكتور توفيق الشاوي على نسختي من كتاب «فقه الشورى» تاريخ ١٠/١/١٩٩٢، ثم في ١١/٥/١٩٩٨ تقدم عدد من الأعضاء السابقين في بعض الجماعات التي اتخذت العنف طريقًا للتغيير السياسي منذ أوائل السبعينيات بطلبات لتأسيس أحزاب سياسية منها «حزب الشريعة» و«حزب الإصلاح».

(٢) ومحاولته الثالثة، الآن، بين يدي محكمة الأحزاب التي من المقرر أن تصدر حكمها في شأنها يوم ١/٤/٢٠٠٦(!)

الإنجليز إلى الهند، وهناك اعتقل في حيدر آباد ثم كلكتة، ثم سمح له بمغادرة الهند بعد قمع الثورة العرابية واحتلال الإنجليز عسكريًا لمصر[(١)]

وقد وصف محمد عبده أثر جمال الدين الأفغاني في مصر فقال: «جاء إلى هذه الديار في سنة١٢٨٦هـ رجل غريب، بصير بالدين، عارف بأحوال الأمم، واسع الاطلاع، جمٌّ المعارف، جريء القلب، وهو المعروف بالسيد جمال الدين الأفغاني... وهو في جميع أوقات اجتماعه مع الناس لا يسأم الكلام فيما ينير العقل، أو يطهر العقيدة، أو يذهب بالنفس إلى معالي الأمور، أو يستلفت الفكر إلى النظر في الشؤون العامة مما يمس مصلحة البلاد وسكانها. وكان طلبة العلم ينتقلون بما يكتسبونه من تلك المعارف إلى بلادهم أيام البطالة (الإجازة الدراسية)، والزائرون يذهبون بما ينالونه إلى أحبائهم، فاستيقظت مشاعر وانتبهت عقول، وخف حجاب الغفلة في أطراف متعددة من البلاد خصوصا في القاهرة»[(٢)]

ويقول الأستاذ أحمد أمين عن جمال الدين الأفغاني: «ولقد طوَّف في فارس والهند والحجاز والآستانة، وأقام فيها، ولكن، لعل أخصب زمنه.. وأنفع أيامه، وأصلح غرسه ما كان في مصر مدة إقامته بها من أول محرم سنة ١٢٨٨هـ إلى سنة ١٢٩٦هـ. ثماني سنين كانت من خير السنين بركة على مصر وعلى الشرق.. لأنه فيها كان يدفن في الأرض بذورا تتهيأ في الخفاء للنماء، وتستعد للظهور ثم الإزهار، فما أتى بعدها من تعشق للحرية وجهاد في سبيلها فهذا أصلها، وإن وجدت بجانبها عوامل أخرى ساعدت عليها وزادت في نموها..

لقد جرَّب السيد أن يبذر بذوراً في فارس والآستانة فلم تنبت، ثم جرَّبها في مصر فأنبتت»[(٣)]

---

(١) دكتور علي عبد الحليم محمود، جمال الدين الأفغاني والاتجاهات الإسلامية في أدبه، دار عكاظ جدة ١٩٨٠ ص ٣٥ و١٩٧ .

(٢) محمد عبده، أسباب الحوادث العربية، نقلا عن تاريخ الأستاذ الإمام لمحمد رشيد رضا، ج ١ ص٣٥-٣٨ والنص نفسه في الأعمال الكاملة لمحمد عبده، تحقيق محمد عمارة، ج ١ ص ٥٢٩ من طبعة دار الشروق، ١٩٩٣ .

(٣) أحمد أمين، زعماء الإصلاح في العصر الحديث، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٧٠ ص ٦٨ .

وكانت لجمال الدين الأفغاني قدرة تامة على كسب الأنصار وجمع المريدين من النابهين والأذكياء حوله: فمحمود سامي البارودي وأحمد عرابي وعبد الله النديم ومصطفى كامل ومحمد عبده وسعد زغلول وإبراهيم الهلباوي وأحمد لطفي السيد وقاسم أمين وإبراهيم اللقاني وعشرات غيرهم كانوا من تلامذته المباشرين، أو أخذوا عنه بطريق غير مباشر.[١]

ويقوم المشروع الفكري والإصلاحي لجمال الدين الأفغاني على أربعة أركان: أولها الالتزام بمبادئ الإسلام، والاقتداء بسلف الأمة؛ والثاني، تحرير الأمة من الاستبداد الداخلي والخارجي؛ والثالث، توحيد الأمة في جامعة إسلامية؛ والرابع، الأخذ بأسباب القوة من العلوم والنظم الغربية[٢]

ومن الكلمات التي تصور منهج جمال الدين الأفغاني قوله: «إن الممالك الإسلامية هذه، إنما هي من الانحطاط والهوان بحيث لا تستطيع أن تكون قوامة على شؤون نفسها بنفسها (أي في نظر الدول الاستعمارية)، في حين أن تلك الدول (يقصد الدول الأوروبية المستعمرة) عينها لا تكف عن التذرع بألوف الذرائع، حتى بالحرب والحديد والنار، للقضاء على كل حركة من حركات الإصلاح والنهضة في البلاد الإسلامية، ومن ثم يجب على العالم الإسلامي أن يتحد في حلف دفاعي كبير ليستطيع بذلك أن يصون نفسه من الفناء، وللوصول إلى هذه الغاية يجب عليه أن يأخذ بأسباب التقدم في الغرب وأن يكتنه أسرار تفوقه وقدرته».

وكانت التعاليم الثورية لجمال الدين الأفغانى تدعو إلى التحرر من المستعمر أو المسيطر الأجنبي، وتدعو إلى التخلص من ظلم الحكم المحلي معا، فهو يخطب في الإسكندرية فيقول: «أنت أيها الفلاح المسكين تشق قلب الأرض لتنبت ما تسد به الرمق، وتقوم بأود العيال، فلماذا لا تشق قلب ظالمك؟ لماذا لا تشق قلب الذين يأكلون ثمرة أتعابك؟». وهو يقول: «لن تنبعث شرارة الإصلاح في وسط هذا

(١) دكتور علي عبد الحليم محمود، المصدر السابق، ص ٢١٦، ٢١٧.
(٢) دكتور عبد المجيد النجار، المصدر السابق، ص٨٨.

الظلام الحالك إلا إذا تعلم الشعب وعرف حقوقه ودافع عنها، ومتى عرف الشعب هذه الحقوق وجد نفسه مضطرا إلى المطالبة بها والمحافظة عليها إذا نالها».

وحين استقبله الخديوي توفيق وقال له: «إن دروسكم وأقوالكم المهيجة ستؤدي بالشعب والبلاد إلى التهلكة». رد عليه جمال الدين قائلاً: «ليسمح لي سمو أمير البلاد أن أقول بحرية وإخلاص: إن الشعب المصري كسائر شعوب العالم لا يخلو من وجود الخامل والجاهل بين أفراده، لكن هذا لا يمنع من وجود العالم والعاقل أيضًا، فبالمنظار الذي تنظرون به إلى الشعب المصري ينظر به إلى سموكم. وإذا قبلتم نصحي وأسرعتم لإشراك الأمة في حكم البلاد فتأمرون بإجراء انتخاب نواب عن الأمة، تسن القوانين فإن ذلك أثبت لعرشكم وأدوم لسلطانكم». وكان جمال الدين يرى أن الحاكم العادل «إما أن يكون موجودا أو تأتي به الأمة فتملكه على شرط الأمانة والخضوع لقانونها الأساسي.. وتؤكد للحاكم أن التاج سيبقى في رأسه مادام محافظًا أمينًا على صون الدستور، أما إذا حنث بقسمه وخان دستور الأمة، فإما أن يبقى رأسه بلا تاج أو تاجه بلا رأس»![1].

ولم يقف الأفغاني ـ في بذر البذور التحررية ـ عند مقاومة الاستبداد الداخلي والسيطرة الأجنبية، ولكنه بدأ ـ في الوقت نفسه ـ مقاومة الجمود الفقهي: «ما معنى أن باب الاجتهاد مسدود، وبأي نص سُدَّ، وأي إمام قال لا يصح لمن بعدي أن يجتهد ليتفقه في الدين، ويهتدي بهدي القرآن وصحيح الحديث، والاستنتاج والقياس على ما ينطبق على العلوم العصرية، وحاجات الزمان وأحكامه؟»[2]. وهو يصف سبيل الخروج من حال التبعية والسيطرة الأجنبية على الأمة الإسلامية فيقول: «إن علاجها الناجح إنما يكون برجوعها إلى قواعد دينها، والأخذ بأحكامه على ما كان في بدايته، وإرشاد العامة بمواعظه الوافية بتطهير القلوب وتهذيب الأخلاق.. إن الأصول الدينية الحقة المبرأة عن محدثات البدع تنشئ للأمم قوة الاتحاد، وتبعثها على اقتناء الفضائل وتوسيع دائرة المعارف، وتنتهي بها إلى أقصى غاية في المدنية»[3].

(١) دكتور علي عبد الحليم محمود، المصدر السابق، ص ٢٢٠-٢٢٤.

(٢) أحمد أمين، المصدر السابق، ص ١٢٠.

(٣) العروة الوثقى، ٢١، ٢٢ -نقلا عن عبد المجيد النجار ص ١١١.

وهكذا أسس جمال الدين الأفغاني - في الفكر السياسي الإسلامي المصري - لفكرتي الإسلام المجاهد ضد الطغيان الداخلي والخارجي، والإسلام المتحرر من قيود التقليد، المنطلق في رحاب حرية الفكر وسعة الاجتهاد. وهي البذور التي أنبتت فيما بعد ألوانا مختلفة من النبات والثمر فَضَّل الناس بعضها على بعض في الأكل، وأخذت الأفهام منها - على اختلافها - على قدر القرائح والعقول، واتخذت الأحزاب والجماعات والأفراد من نتاجها سكَرا ورزقا حسنا، إذ كل ميسر لما خلق له.

١٥٠ - محمد عبده - السياسي المصلح:

أخذ محمد عبده - الأستاذ الإمام - عن جمال الدين الأفغاني منهج الإصلاح الديني باعتباره السبيل إلى تجديد حياة الشرق والشرقيين. وقدم بهذا المنهج بناءً فكريا مكتمل القسمات[١] ولا غرابة في ذلك، فقد كان الأستاذ الإمام أنبه تلامذة جمال الدين، وأعظمهم نبوغا، وأعلاهم همة، وأتاحت له صحبته إياه في باريس، مدة سنتين تقريبا، ومشاركته في إدارة العروة الوثقي (المجلة والتنظيم السري) أن يأخذ عنه ما لم يأخذه سواه.

ومحمد عبده مشروع إصلاحي متكامل في الثقافة والتربية واللغة والأدب والفكر الاجتماعي وتفسير القرآن الكريم والإفتاء والاجتهاد الفقهي والعمل الثوري والفكر السياسي.. وكان - في ذلك كله وبه - «عقلاً من أكبر عقول الشرق والعروبة والإسلام في عصرنا الحديث»[٢].

وفي مجال الفكر السياسي قدم محمد عبده النظرية «الإصلاحية» في مقابل النظرية «الثورية» التي كان يروِّج لها جمال الدين الأفغاني. فكان محمد عبده يرى أن التدرج في «الإصلاح» هو الطريق الأقوم والأضمن في تحقيق الغاية المقصودة من العمل السياسي، وهي نهضة الشرق وتحرره.

(١) دكتور محمد عمارة، مقدمة للأعمال الكاملة للأستاذ الإمام محمد عبده، ط دار الشروق ١٩٩٣ ص١٤.

(٢) المصدر السابق، ص ٣٦.

كان رأي محمد عبده أن التربية المستندة إلى الدين، بعد تجديده، بواسطة المؤسسات التربوية الجديدة آنذاك - مثل كلية دار العلوم - والمؤسسات العتيقة - مثل الأزهر والأوقاف والقضاء الشرعي - هي السبيل الوحيد لبلوغ غاية الشرق في التحرر الفكري والتحرير السياسي. وقد ظهر التمايز بين الفكر «الثوري» للأستاذ جمال الدين الأفغاني، والفكر «الإصلاحي» لتلميذه محمد عبده منذ غياب الأفغاني عن الساحة المصرية واستقلال محمد عبده بالعمل فيها وانفراده بتبوئ موضع الأستاذية من المفكرين وأصحاب الرأي والزعماء والساسة؛ وتبلورت آراؤه الإصلاحية في مقالاته بجريدة «الوقائع المصرية»[1].

ولم يخالف محمد عبده منهجه الإصلاحي التدريجي حتى وهو ينادي بإصلاح الأوضاع السياسية. ففي الوقت الذي كانت الأرض المصرية تموج فيه بالإرهاصات التي سبقت الثورة العرابية، كان المطلب الأساسي هو تحرك الضباط المصريين في الجيش لتحقيق آمال الأمة في الحكم الدستوري النيابي، وفي التخلص من النفوذ الأجنبي المسيطر على البلاد. وفي هذا الوقت نفسه، كان محمد عبده يدعو إلى التدرج في الإصلاح بدلاً من القفز إليه بالثورة العسكرية، وإلى تكوين رأي عام يصلح للممارسة الدستورية والحياة النيابية، قبل أن توجد هذه المظاهر في شعب لا يقيم وزنا لها. وكتب، في ٤ إبريل ١٨٨١، في «الوقائع المصرية»، سلسلة مقالات بعنوان «خطأ العقلاء» بيَّن فيها أفكاره في الإصلاح السياسي في مواجهة تيار الدعوة إلى الحركة العسكرية، فكان مما دلَّل به على وجوب التدرج ومراعاة ما أسماه «عوائد الأمة المقررة في عقول أفرادها» قوله: «إننا نستحسن حالة الحكومة الجمهورية في أمريكا، واعتدال أحكامها، والحرية التامة في الانتخابات العمومية في رؤساء جمهورياتها وأعضاء مجالس نوابها وما شاكل ذلك، . . وتتشوق النفوس الحرة أن تكون على مثل تلك الحالة الجليلة، ولكننا لا نستحسن أن تكون تلك الحالة بعينها لأفغانستان، مثلاً حال كونها على ما نعهد من الخشونة. . . فإذا أردنا إبلاغ الأفغان، مثلاً، إلى درجة أمريكا، فلابد من قرون

---

(١) المصدر السابق، ص ٤١-٤٤ .

تبث فيها العلوم، وتهذب العقول، وتذلل الشهوات الخصوصية، وتوسع الأفكار الكلية حتى ينشأ في البلاد ما يسمى بالرأي العمومي، فعندئذ يحسن لها ما يحسن لأمريكا. . . »[1].

هل نقول: ما أشبه الليلة بالبارحة؟! وهل كان محمد عبده يقول غير هذه المقالة نفسها لو عاش، مثلنا، في عصر ما بعد الجهاد الأفغاني ضد الاحتلال الروسي؟ وهل هناك أصدق من واقع الحالة الأفغانية دليلاً على صحة منهج محمد عبده «الإصلاحي» «التربوي» «التدريجي»؟!

وكان موقف الإمام محمد عبده من الثورة العرابية منذ البدء هو موقف المعارض، فقبل مظاهرة عابدين (٩سبتمبر ١٨٨١) بعشرة أيام فقط التقى محمد عبده بأحمد عرابي، وعدد من قادة الثورة العرابية، في منزل أحد أعيان البلاد (طلبة باشا). فكان رأي محمد عبده الذي أعلنه للثوار «أن أول ما يجب البدء به هو التربية والتعليم لتكوين رجال يقومون بأعمال الحكومة النيابية على بصيرة مؤيدة بالعزيمة، وحمل الحكومة على العدل والإصلاح ... وطلبُ ذلك ـ المشاركة الشعبية في إدارة أمور الحكم ـ بالقوة العسكرية غير مشروع، فلو تم للجند ما يسعى إليه، ونالت البلاد مجلس شورى، لكان على أساس غير شرعي، فلا يلبث أن ينهدم ويزول»[2].

ولكن نجاح الثورة العرابية في تحقيق مسعاها، بالحصول على الدستور وإنشاء المجلس النيابي، جعل محمد عبده يعدل عن رأيه، قال: «لم تكن الثورة من رأيي، وكنت قانعا بالحصول على الدستور في ظرف خمس سنوات، فلم أوافق على عزل رياض (مصطفى رياض باشا رئيس النظار) في سبتمبر ١٨٨١م. . لكن لما منح الدستور انضممنا جميعا إلى الثورة لكي نحمي الدستور»[3] . وأدى هذا التطور العملي بنجاح الثورة إلى تطور فكري مهم في آراء محمد عبده. فقد كتب في

(١) المصدر السابق، ص ٤٨، ٤٩ .
(٢) المصدر السابق، ص ٥٣ .
(٣) المصدر السابق، ص ٥٦ .

برنامج «الحزب الوطني المصري» إن المصريين «وقد عرفوا الآن معنى الحرية في هذه السنين الأخيرة، فعقدوا خناصرهم على توسيع نطاق التهذيب، وهم يرجون أن يكون ذلك بواسطة:

مجلس شورى النواب - الذي انعقد الآن،

وبواسطة حرية المطبوعات بطريقة ملائمة،

وبتعميم التعليم ونمو المعارف بين أبناء الأمة،

وهذا كله لا يحصل إلا بثبات هذا الحزب وحزم رجاله»(١).

ولم يكن بين نجاح الثورة العرابية وانضمام محمد عبده إليها، وبين إخفاقها والقبض على رؤوسها - ومنهم محمد عبده نفسه - سوى عشرة أشهر (أكتوبر ١٨٨١م - يوليو ١٨٨٢م)، عاد محمد عبده بعدها إلى طريق «الإصلاح» الذي لا يتجنب الثورة فقط، بل يهاجم دعاة سلوك سبيلها في كثير من الأحيان.

ولكن هذه العودة إلى العمل «الإصلاحي التربوي» لم تمنعه من المشاركة - في أثناء المدة التي أمضاها في المنفى - في تنظيم سياسي سري، هو جمعية العروة الوثقى، التي كونها الأفغاني من باريس وكان رئيسها، وكان محمد عبده نائب الرئيس. وقد انبثت فروع هذه الجمعية في أغلب الأقطار الإسلامية، وجعلت تعمل على ترويج الأفكار الإصلاحية التي كانت تعبر عنها مجلة «العروة الوثقى» التي لم تكن إلا أثراً من آثار الجمعية السرية نفسها. وقد كان اهتمام الجمعية الأكبر هو بفكرة «الجامعة الإسلامية»، التي كان الأفغاني شديد الحماس لها، ويتجلى ذلك في القَسَم الذي كان يقسمه عضو الجمعية عند انضمامه إليها، وكان هذا القسم يتضمن التعهد «بأن يبذل ما في وسعه لإحياء الأخوة الإسلامية، وألا يقدم إلا ما قدمه الدين، ولا يؤخر إلا ما أخره الدين، وأن يوسع معرفته بالعالم الإسلامي من كل نواحيه بقدر ما يستطيع»(٢) ولا يرى الدكتور محمد عمارة في العمل السياسي الذي مارسه محمد عبده في هذه المدة - حوالي العام - مؤشرا على

---

(١) المصدر السابق، ص ٥٧.

(٢) دكتور عبد المجيد النجار، المرجع السابق، ص ١٤٨ وهو ينقل القَسَمَ عن أحمد أمين، زعماء=

تغير موقفه الفكري، وإنما يعزو قيامه بذلك إلى ظروف النفي وصلته بجمال الدين الأفغاني الذي كان القائد الحقيقي والمحرك الرئيسي لهذا العمل الثوري(١).

ولم يكن عمل محمد عبده تحت راية فكرة «الجامعة الإسلامية» يعني - بأي صورة - أنه كان يري أن تقوم في مصر، أو في أي بلد من بلدان الإسلام حكومة دينية. فمحمد عبده يرفض بشكل قاطع أن يكون الإسلام نصيرا لقيام سلطة دينية في المجتمع بأي وجه من الوجوه. فهو يرى أنه «ليس في الإسلام سلطة دينية سوى سلطة الموعظة الحسنة والدعوة إلى الخير والتنفير من الشر، وهي سلطة خوَّلها الله لأدنى المسلمين يقرع بها أنف أعلاهم، كما خوَّلها لأعلاهم يتناول بها أدناهم». وهو يرى أن إحدى المهمات التي جاء من أجلها الإسلام، ونهض بها في المجتمع الذي ظهر فيه، هي قلب السلطة الدينية: «أصل من أصول الإسلام قلب السلطة الدينية والإتيان عليها من أساسها. هدم الإسلام بناء تلك السلطة، ومحا أثرها، حتى لم يَبْقَ لها عند الجمهور من أهله اسم ولا رسم، ولم يدع الإسلام لأحد بعد الله ورسوله سلطانا على عقيدة أحد ولا سيطرة على إيمانه. على أن رسول الله كان مبلغا ومذكرا، لا مهيمنا ولا مسيطرا... وليس لمسلم مهما علا كعبه، في الإسلام، على آخر، مهما انحطت منزلته فيه، إلا حق النصيحة والإرشاد...»(٢).

والإسلام - كما يقول محمد عبده - «دين وشرع، فقد وضع حدودا، ورسم حقوقا... فلا تكمل الحكمة من تشريع الأحكام إلا إذا وجدت قوة لإقامة الحدود، وتنفيذ حكم القاضي بالحق، وصون نظام الجماعة، وتلك القوة لا يجوز أن تكون فوضى في عدد كثير، فلابد أن تكون في واحد، وهو السلطان أو الخليفة، والأمة

=الإصلاح في العصر الحديث، ويذكر الدكتور محمد عمارة (٥٧) أن الإمام محمد عبده هو الذي كتب القسم المذكور، وأنه قام بعدة رحلات إلى لندن وإلى بعض بلاد الشرق، ومنها مصر، لمهام سياسية تتعلق بهذا التنظيم وبقيادة العمل السياسي ضد الإنجليز لا سيما في أثناء الثورة المهدية في السودان.

(١) محمد عمارة، المصدر السابق، ص ٧٥.

(٢) المصدر نفسه ص ١٠٦ والنص من رد الإمام محمد عبده على الكاتب الفرنسي "هانوتو" الذي نشرت جريدة "المؤيد" مقالات له تعرض فيها بالطعن لبعض أصول الإسلام، وردّ محمد عبده عليه بست مقالات في "المؤيد" نفسها. انظر الجزء الثالث من الأعمال الكاملة، ص ٢١٩.

هي صاحبة الحق في السيطرة عليه، وهي التي تخلعه متي رأت ذلك من مصلحتها، فهو حاكم مدني من جميع الوجوه. . »[1].

والموقف نفسه يُضَمِّنُهُ محمد عبده المادة الخامسة من برنامج «الحزب الوطني المصري» فيقول فيها إن الحزب «سياسي، لا ديني (بمعني أنه ليس حزبا دينيا لا بمعني أنه ضد الدين) فإنه مؤلف من رجال مختلفي العقيدة والمذهب، وجميع النصاري واليهود، وكل من يحرث أرض مصر ويتكلم لغتها منضم إليه ... وهذا مسلَّم به عند أخص مشايخ الأزهر الذين يعضدون هذا الحزب ويعتقدون أن الشريعة المحمدية الحقة تنهى عن البغضاء، وتعتبر الناس في المعاملة سواء. . »[2].

ومسألة الإمامة (الخلافة) والفقه المتعلق بها لا ينبغي أن تكون محل بحث و«كلام» في رأي الأستاذ الإمام، فقد حذف بنفسه هدفا من أهداف مجلة المنار التي أنشأها تلميذه محمد رشيد رضا هو «تعريف الأمة بحقوق الإمام والإمام بحقوق الأمة»، وكتب معلقا عليه «إن المسلمين ليس لهم اليوم إمام إلا القرآن، وإن الكلام في الإمامة مثار فتنة يخشى ضرره ولا يرجى نفعه الآن». [3] وما يمثله الإسلام من «رابطة اعتقادية وأدبية وروحية، بل وجنسية تجمع كل المسلمين، لا يمنع من تأسيس الولايات السياسية على أسس قومية ووطنية في إطار هذا المحيط الإسلامي الكبير». [4] وقد كان ذلك والخلافة الإسلامية العثمانية قائمة، فماذا تراه كان يقول بعد سقوطها؟؟

وكثيرا ما ينتقد محمد عبده بزعم أنه كان داعية إلى الاستبداد ومحبذا للدكتاتورية. ويستشهد أصحاب هذا الانتقاد على صحته بمقالة لمحمد عبده نشرتها مجلة «الجامعة العثمانية» في أول مايو سنة ١٨٩٩ (أي منذ أكثر من مائة عام) تعليقا على مقالة نشرت في المجلة نفسها عن «الإخاء والحرية».

---

(١) الأعمال الكاملة، ج١ ص ١٠٧ والنص من: الإسلام والنصرانية بين العلم والمدنية المنشورة في الجزء الثالث من الأعمال الكاملة.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٠٩ .

(٣) محمد رشيد رضا، تاريخ الأستاذ الإمام، ج١ ص ٩١٣ .

(٤) محمد عمارة، الأعمال الكاملة، ج ١ ص ١٢٠ .

كان عنوان مقالة محمد عبده «إنما ينهض بالشرق مستبد عادل»، وقدمت لها المجلة بأنها «كلام كتبه الشيخ محمد عبده منذ سنوات».

والمقال يدعو إلى الإصلاح السياسي تدريجيا في مدًى يحدده بخمس عشرة سنة، تنشأ في نهايتها المجالس النيابية. والواقع أن كلمة «مستبد» في هذا المقال تعني القادر على التصرف واتخاذ القرار، أي نقيض معنى العجز وعدم القدرة. ومن معاني المستَبد، لغةً، من يأخذ في الشيء فلا يتركه إلا بعد إتمامه». [القاموس المحيط، والمنجد].

وبنقيض معنى العجز استعمل الشاعر العربي الكلمة فقال:

ليت هنداً أنجزتنا ما تعد — وشفت أنفسنا مما نجد

واستبدت مرة واحدة — إنما العاجز من لا يستبد!!

ولم يستعملها محمد عبده إلا بهذا المعنى، وبمعنى الإتمام لأمر بدئ فيه، ولذلك قال في نهاية مقالته نفسها: «هل يعدم الشرق مستبداً من أهله، عادلاً في قومه، يتمكن به العدل أن يصنع في خمس عشرة سنة مالا يصنعه العقل وحده في خمسة عشر قرنا»؟!

وكأنه بذلك يشير إلى عجز حكام الشرق الواقعين تحت سلطان المستعمر الأجنبي وجيوشه المدججة بالسلاح.

فلم يكن محمد عبده - إذن - داعية إلى الاستبداد والدكتاتورية. وإنما كان داعية إلى الإصلاح السياسي الذي لا يقدر عليه إلا حكام بيدهم - فعلاً - مقاليد الأمور، يحكمون بالعدل، لا بالهوى والغرض، وفق خطة محكمة ينفذونها في أمد محدود. وحديث محمد عبده عن «المستبد العادل» هو نفسه حديث أستاذه الأفغاني عن «القوي العادل». وقد كتب جمال الدين الأفغاني عن هذا الموضوع فقال: «لا تحيا مصر ولا يحيا الشرق بدوله وإماراته إلا إذا أتاح الله لكل منهم رجلا قويا عادلا يحكمه بأهله على غير طريق التفرد بالقوة والسلطان؛ لأن بالقوة المطلقة الاستبداد، ولا عدل إلا مع القوة المقيدة. وحكم مصر بأهلها أعني به الاشتراك

الأهلي بالحكم الدستوري الصحيح». [1] فالمستبد العادل عند محمد عبده هو القوي العادل عند جمال الدين الأفغاني، وهو حاكم دستوري مقيدة سلطته بسلطة الشعب ومشاركته، وكان محمد عبده يوقن أن هذا لا يتم إلا بالتدرج الحكيم الذي يؤدي إلى المطلوب دون طفرة غير مأمونة ودون ثورة مجنونة.

وهذا نفسه أمل لا يزال يحلم به الإصلاحيون في بلادنا بعد قرن كامل من نشر مقالة محمد عبده!!

لقد كانت إضافة محمد عبده إلى الفكر السياسي الإسلامي، بمنهجه الإصلاحي، الذي بدأ به حياته، واختتمها، إضافة تمثل اجتهادا جديدا أساسه توجهه الأصيل إلى الإصلاح الديني الذي عرَّفه بقوله إنه يعني «تحرير الفكر من قيد التقليد، وفهم الدين على طريقة سلف هذه الأمة قبل ظهور الخلاف، والرجوع في كسب معارفه إلى ينابيعها الأولى..»، أو كما قال في موضع آخر: «لكل مسلم أن يفهم عن الله من كتاب الله، وعن رسوله من كلام رسوله، بدون توسيط أحد من سلف ولا خلف، وإنما يجب عليه قبل ذلك أن يُحَصِّل من وسائله ما يؤهله للفهم..»[2]

وهذا هو الذي صنعه محمد عبده نفسه فاستحق المكانة الباقية له حتى اليوم في سلسلة روَّاد الفكر الإسلامي الإصلاحي.

١٥١- حسن البنا ـ الفكر والحركة معا:

حسن البنا، وحركة «الإخوان المسلمين» اسمان لا يفترقان، ولا يفهم أحدهما من دون الآخر، ولا يذكر أحدهما إلا استدعت الأذهان والألسنة قرينَه وصاحبَه!

وقد كُتبَ عن حركة الإخوان المسلمين مالا يقع تحت حصر، بلغات العالم كلها. وكُتبَ عن حسن البنا كذلك. والواقع أن كل كتابة عن الحركة تناولت

(١) جمال الدين الأفغاني، الأعمال الكاملة بتحقيق دكتور محمد عمارة، دار الكاتب العربي، القاهرة ١٩٦٨ ص ٤٧٧.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٠٧، ١٨٣، ١٨٤.

بالضرورة واللزوم - مؤسسها نفسه، بحيث يجد المرء نفسه في بحر لا ساحل له من المؤلفات، المتعاطفة، والناقدة، والتي تروم أن تكون محايدة ! ولذلك فسوف أكتفي بمحاولة الإشارة - إلى أهم معالم الدور الفكري السياسي لحسن البنا - الإمام الشهيد - من دون غيره من جوانب مساهمته الفعالة في الحركة السياسية المصرية أو من آثار وجود حركة الإخوان المسلمين (كبرى الحركات الإسلامية في العصر الحديث) في الحياة السياسية والإسلامية المصرية.

قدم حسن البنا نفسه باعتباره «مرشداً»، «والمرشد» معلم ومصلح، قبل أن يكون شيئًا آخر. ولكن حسن البنا جمع إلى ذلك كونه ثائرا وداعيا إلى الثورة. فهو أشبه بالأفغاني، في هذا الصدد، منه بمحمد عبده، لكنه يتفوق على الأفغاني بتأسيس جماعة الإخوان المسلمين بما لا يزال لها من أثر بالغ في الحياة السياسية المصرية، بل العربية والعالمية كذلك. وهو يحدد هدفه مبكرا، سنة ١٩٢٩، بقوله: «لابد إذن من السعي لإصلاح الشرق وتوجيه جهود الأمم إلى غاية منتزعة من روح الشرق، وملائمة لمزاج أهله لا تنحصر في تقليد لأوروبا ولا لغيرها، بل قوامها إنهاض الشرق من كبوته واستخدام قواه الكامنة»[١].

وكان أول ما لفت نظره إليه في تأسيس الإصلاح على ما يتفق مع طبيعة «الشرق»، ولا يكون تقليدا للغرب، قضية المصطلحات المتداولة في الكتابة والخطابة الدينية والسياسية، فهو يرى أن الناس «يستخدمون الألفاظ التي تداولها المؤرخون لمسميات ذلك العصر (يقصد عصر النهضة في أوروبا) فيقولون رجال الدين، والسلطة الروحية.. ولعل هذا اللبس اللفظي هو الذي جعلهم يتورطون في تشبيه النظم الإسلامية بغيرها من النظم، وواجبنا أن نرفع عن أعينهم حجاب الوهم، ونوضح لهم ذلك العبث اللفظي وخداع العناوين التي وضعها مؤرخو أوروبا لذلك العهد.»[٢].

---

(١) دكتور إبراهيم البيومي غانم، الفكر السياسي لحسن البنا، ١٩٩٢، ص ٢٠٠، والنص من مقال "السبيل إلى الإصلاح في الشرق" لحسن البنا وهو منشور فى ٢٥/٤/١٩٢٩.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٠١.

والمفهوم الرئيسي في كتابات حسن البنا وخطبه هو مفهوم «النهضة». وهو يقدمه باعتباره نقيض حالة «الانحطاط» التي نعبر اليوم عنها بكلمة «التخلف». وهو يستمد هذا المفهوم من القرآن مباشرة ـ وهي خاصية شائعة في كل فكر حسن البنا ـ فيرى أن النهضة تقوم على ثلاثة أركان: الأول، هو المثل الأعلى «الذي كلما سما سمت نهضة الأمة وتوافرت لها وسائل القوة.. ولهذا كان المثل الأعلى الذي وضعه القرآن لأمته هو الإيمان بالله أولاً، ومن هذا الإيمان تستمد الأمة سيادتها في قوله تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ [آل عمران: ١١٠].وهذا المعنى للنهضة معنى تنفرد به الأمة الإسلامية إذ تستند نهضتها إلى جانب الله، والإيمان وسلوك سبيله، وهو لا يكون في غيرها من النهضات»[١].

والركنان الآخران للنهضة ـ عند حسن البنا ـ هما القوة المعنوية والقوة المادية، وبهذه الأمور الثلاثة يتكامل الإطار النظري للنهضة، فإذا قويت روح الأمة وأخلاقها تبع ذلك حتما دوام التفكير في وسائل القوة المادية، والتفكير في القوة نفسها، «وهذا هو ما يشير القرآن إليه في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾ [الرعد: ١١]، وقوله: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُم مَّا اسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ﴾ [الأنفال: ٦٠]»[٢].

ولذلك كان طبيعيا أن يرى حسن البنا في السعي إلى تقليد الغرب، ومحاولة أن نكون «قطعة من أوروبا» مخاطر جسيمة تهدد كيان المسلمين والشرقيين عموما وتنسيهم «كرامتهم وعزتهم ومقدساتهم وتنسيهم مهمتهم»[٣] وهو يقرر بألفاظ مختلفة في المناسبات كلها أن أساس النهضة هو تقديم الإسلام باعتباره «دينا قيما فيه النظام الشامل والقانون المحكم والدستور الكافل لسعادة الأمم ورفاهيتها وصلاحها في الحياة وبعد الحياة»، وأن «علينا أن نجعل هذا الإسلام المتمكن في نفوس أهله أساسا للنهضة الشرقية الحديثة، بذلك تصطبغ نهضتنا بصبغة شرقية مجيدة تجذب نحوها أفئدة الشعوب وتعيد للشرق مجده المسلوب وعزه المغتصب».

---

(١) المصدر نفسه، ص ٢٠٣، ٢٠٤.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٠٣، ٢٠٤.

(٣) المصدر نفسه.

بل هو يرى أن منهجه في الدعوة إلى هذه النهضة هو الذي يحقق للأمة الإسلامية أن تستعيد «قيادة العالم إلى الخير» أو «أستاذية العالم» فهي ليست دعوة إلى نهضة محلية فحسب، وإنما هي إيمان بأن «الإسلام هو مستقبل الشرق والغرب معا في ظل الأخوة الإسلامية العالمية»(١).

وحسن البنا لا يرى إلا صورة الإسلام الشامل الذي يحكم الحياة كلها، فهو يرد على الدكتور طه حسين حين ينشر كتابه «مستقبل الثقافة في مصر»، فيقول: «الذي نخالف فيه الدكتور طه حسين، وغير الدكتور طه حسين ممن يؤمن بفكرته هذه، ادعاء أن هذا التفريق بين الدين والسياسة وبين الدين والقومية وبين الدين والعلم نافع لنا متفق مع تعاليم ديننا. هذه دعوى ينقصها الدليل النظري والدليل التاريخي، وتتنافى مع مصلحتنا ومقومات نهضتنا. والذي يريد أن يجرد الإسلام من معناه القومي ومن معناه الثقافي يريد بمعنى آخر ألا يكون هناك شيء اسمه الإسلام تؤمن به هذه الأمة وتدين به»(٢).

وحسن البنا يخاطب مخالفيه ـ في المقال نفسه ـ بقوله: «ألستم مسلمين أيها الناس؟ ألا ترضون الإسلام حكَما؟.. نرجو أن تكونوا صرحاء... وإن كنتم آمنتم بالإسلام على أنه حق ثابت فنحن نرضى أن نتحاكم جميعا إليه وحينئذ سنلتقي وسنتفق وستعلمون أن الدولة والقومية والعلم من أركان الإسلام».

وهو في رفضه لصورة الحياة الغربية، ومحاولة نقلها إلى بلادنا يعلن أن «الإخوان سيحاربون بكل قوة كل داعية يدعو إلى فَرْنَجَة هذا الشعب أو صبغه بصبغة تتعارض مع روح الإسلام وأحكامه، وإذا أصر الداعَون إلى التقليد الأعمى على موقفهم فنحن لهم بالمرصاد وسننتصر بإذن الله»(٣).

---

(١) المصدر نفسه، وهو ينقل من مقال لحسن البنا بعنوان: لا القومية ولا العالمية، بل الأخوة الإسلامية منشور في ربيع الثاني ١٣٥٥هـ في جريدة «الإخوان المسلمون» الأسبوعية.

(٢) مقال حسن البنا: هذه الثلاثة من أركان الإسلام: الدولة والقومية والعلم، منشور في مجلة التعارف في ٩ مارس ١٩٤٠ -المصدر السابق ص ٢٢٦.

(٣) توحيد القضاء، مقال لحسن البنا منشور في التعارف، ٤/ ٥/ ١٩٤٠- المصدر السابق، ص٢٢٨.

ولذلك كانت حرب حسن البنا على الاستعمار مستمرة في أطوار دعوته كلها، وهو يسميه «الاستخراب» ويقول إن لفظ «الاستعمار»، بما يفيده من التعمير والإصلاح، يستعمل في هذه الأيام لغير ما وضع له « لأنه عامل فساد وإفساد في حياة الشعوب فهو لا يحمل للشعوب المستعمَرَة إلا البطش والغطرسة والذل والفقر والمسكنة، وكلما دخل بلدا سلب الذمة من أهله ففسد خلقهم، وضعفت نفوسهم، وشاع الظلم، ومات العلم وفشا الجهل » .[1] والمستعمرون ـ كما يرى البنا ـ «جعلوا نصب أعينهم كتم أنفاس المسلمين وخنق حريتهم، وتهديد ثقافتهم المجيدة وإبدالها بثقافة خليعة مستهترة لا تمت إلى الفضيلة ولا تنتسب إلى الرجولة . . وهم يرون أن تعاليم الإسلام وشدة روحانيته أكبر عائق أمامهم يعترض مطامعهم . . »[2] .

ومنهج المقاومة ـ عند حسن البنا ـ لا يوجد إلا في القرآن ومبادئ الإسلام . والجانب الروحي فيه هو بعث«الإيمان بالله» وتقويته لتبديد اليأس من النفوس وترسيخ الأمل فيها، فالقرآن يضع اليأس في مرتبة الكفر ويقرن القنوط بالضلال, والقرآن يقرر ناموسا ربانيا لا يتغير، ونظامًا ربانيا لا يتبدل : أن الأيام دول ﴿**وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ**﴾ [آل عمران : ١٤٠] . والجانب المادي لا تقوم له قائمة إلا إذا اقترنت به «القوة الروحية» و «الخلق الفاضل» و«النفس النبيلة» و«الإيمان بالحقوق ومعرفتها» و«الإرادة الماضية في سبيل الواجب» و«الوفاء الذي تنبني عليه الثقة والوحدة» .

والدعائم الفكرية لهذا المنهج ثلاثة : أولها، تحرير العقل وفتح آفاق التفكير أمامه، كما دعا القرآن الكريم إلى ذلك وحث عليه، والبنا يرى التفكير عبادة لا تعدلها عبادة لأن «القرآن ربط بين القلب المؤمن والعقل المفكر» . والعقل «محكوم بحدود الشرع ولابد أن يسلِّم لخالق الكون ومدبر الأمر كله» .

وثانيها، العلم الذي يؤازر القوة الروحية ويوجهها أفضل توجيه ويمدها بما تحتاج

---

(١) المصدر نفسه، ص ٢٣٠ .

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٣٢ وهو ينقل عن مقال "ذكرى الظهير البربري" المنشور في ٢٠ صفر ١٣٥٣هـ.

إليه من مخترعات ومكتشفات، والقرآن يجعل العلم فريضة كالقوة تماما، لا يفرق بين علم الدين وعلم الدنيا بل أوصى بهما جميعا.

ولكن التمييز بين العلم الضار والعلم النافع ضروري، فنحن «لم نبرع في المخترعات كما برعنا في الرقص والتمثيل، ولم ننبغ في العلوم والمعارف نبوغنا في التهتك والخلاعة. والأخذ عن الغرب يجب أن يفرق بين النافع والضار من خصائص حضارته، فإن لكل عصر وجهين: جميل وقبيح، ومن الغبن أن نترك جمال العصر (العلم العملي) لقبحه (التحلل والإلحاد والإباحية.. إلخ) ومن الخطأ أن نتهاون في قبحه لجماله، بل نقف موقف الناقد البصير الذي يأخذ الطيب وينفي الخبيث». (١)

وثالث الدعائم الفكرية، لمنهج حسن البنا في تحقيق النهضة، هو تجديد التراث وتوحيد الثقافة، وهو في ذلك متابع لاهتمام محمد عبده الذي يعتبر رائد مدرسة تحقيق التراث وتجديد الثقافة العربية بما صنعه من تحقيق مقامات بديع الزمان، ونهج البلاغة للإمام علي بن أبي طالب، وأسرار البلاغة، ودلائل الإعجاز، لعبد القاهر الجرجاني، وغيرها(٢).

أما الدعائم السياسية للنهضة فيراها حسن البنا في أربعة أمور: أولها، القيادة التي تحدث في الأمة ثورة فكرية تدفع الإنسانية كلها - وليس أمة القائد فقط - إلى الأمام عدة مراحل. والمثل الأعلى في ذلك هو رسول الله صلى الله عليه وسلم.

وثانيها، هو الوحدة التي تزيل كل عوامل الفرقة التي تمزق شمل الأمة وهي - عنده - شرط لازم للاستفادة «من وحدة الأوطان التي تمتد من المحيط إلى المحيط» وصورة هذه الوحدة عند البنا صورة عملية تتم بأن تقرر كل أمة من أمم العالم الإسلامي شعارا ثلاثيا هو: النظام الإسلامي الاجتماعي في الداخل، والتحرر من كل سلطان أجنبي في الخارج، والتعاون بين الأمم الإسلامية في جميع أنحاء الأرض، وهذه خطوة في سبيل الوحدة السياسية الكاملة التي تأتي بعد ذلك في أوانها.

---

(١) المصدر السابق ٢٣٥-٢٤٨.

(٢) محمد عمارة، الأعمال الكاملة، المصدر السابق، ص ١٩٨، ١٩٩.

وثالث الدعائم السياسية للنهضة، هي التحرر من الاستعمار فهو عدو كل نهضة وعائق كل تقدم، ولا سبيل إلى التحرر من الاستعمار إلا باستخدام القوة وأهم وسائلها الجهاد المسلح.

والدعامة الرابعة، هي الحكم الإسلامي، ويقصد به البنا إقامة السلطة السياسية الوازعة التي تجعل «نظام الحكم إسلاميا قرآنيا» والحكومة «إسلامية صحيحة الإسلام صادقة الإيمان مستقلة التفكير والتنفيذ..»(١).

والبنا - كما يقول إبراهيم البيومي غانم - لا يعترف للأنظمة التي كانت قائمة في وقته بأنها إسلامية، ومن ثم فهو لا ينتقدها فحسب، وإنما يؤدي منطقه إلى نفي شرعيتها، ولو بطريقة غير مباشرة(٢).

وأيا ما كان الرأي في مدى واقعية الدعائم التي تصورها حسن البنا أساسا للنهضة، وفي مدى التحديد أو التداخل الذي يبدو في أفكاره، فإن الثابت أن الفكرة التي أفرغ بها حسن البنا دلْوَهُ في مجرى الفكر السياسي الإسلامي هي فكرة الإسلام الشامل لكل أوضاع الكون والمجتمع والفرد، الجامع لكل أطراف الحياة، المهيمن على كل شؤون البشر عقيدة وشريعة وسلوكًا. فبالعقيدة تتحدد نظرة الإنسان إلى الكون وموقفه منه، وبالشريعة تتحدد أسس نظرته إلى المجتمع ومكانه فيه وواجبه نحوه وحقه عنده، وبالسلوك تتحدد وسائل التعامل بين الفرد والآخرين مسلمين كانوا أم غير مسلمين. فالإسلام - كما تقدمه دعوة حسن البنا وفكره السياسي - فلسفة وقانون وأخلاق وهو يحكم عقل الإنسان وقلبه وظاهر أمره وباطنه. وهذا هو الإسهام الجديد الذي أضافه حسن البنا إلى الفكر السياسي الإسلامي،(٣) وهو إسهام لقي أكبر قدر متصور من استجابة الناس له، ونجح في أن يؤسس أكبر الجماعات الإسلامية السياسية في العصر الحديث، وأكثرها تأثيرا، وأعظمها جَلْبا لإعجاب المعجبين وسخط الساخطين على حد سواء!!

(١) إبراهيم البيومي غانم، المصدر السابق، ص ٢٤٥- ٢٥٢.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) طارق البشري، المقدمة سالفة الذكر، ودكتور عبد المجيد النجار، المرجع السابق، ص ١٧٩ وما بعدها، حيث يسمي حركة الإخوان المسلمين، وحركة الجماعة الإسلامية بقيادة أبي الأعلى المودودي «مشروع الإحياء الإيماني الشامل».

١٥٢- سيد قطب - الإنقاذ من الجاهلية:

بين اغتيال الإمام الشهيد حسن البنا (١٩٤٩) وصدور الطبعة الأولى من «معالم في الطريق» (١٩٦٤) كانت الدنيا قد تغيرت تغيراكبيرا، والعلاقة بين نظام الحكم المصري وبين الإخوان المسلمين قد مرت بمنعطفات بالغة الشدة والعنف، والتوجه الاشتراكي للحكم أصبح مسفرا عن وجهه مع استمرار منع الحركة الإسلامية السياسية من الوجود الرسمي أو النشاط العلني. وقد أدى ذلك إلى ظهور منهج جديد في الفكر السياسي الإسلامي، أحدث آثارا بالغة الخطورة في الحياة السياسية والثقافية المصرية والعربية: ذلكم هو منهج سيد قطب الذي عبَّرت عنه آراؤه في أخطر كتبه ـ سياسيًا ـ كتاب: «معالم في الطريق».

وليس من شأني ـ الآن ـ أن أقوِّم فكر الأستاذ سيد قطب ـ رحمه الله ـ ولا أن أحاول تحليله، وإنما حسبي هنا أن أحاول رصد أهم معالمه، كما صنعت مع من سبقوه من رواد الفكر السياسي الإسلامي في مصر.

يبدأ سيد قطب من إفلاس الديمقراطية الغربية، ومن التنبؤ بإفلاس الاشتراكية الماركسية ـ وهو ما وقع بعد ذلك بثلاثة عقود من الزمان ـ، ليقول إن قيادة الرجل الغربي للبشرية قد أوشكت على الزوال، لأنه لم يعد يملك رصيدا من القيم يسمح له بالقيادة. والإسلام وحده هو الذي يملك مقومات هذه القيادة. لكن الإسلام لا يملك أن يؤدي دوره إلا في مجتمع، أي أمة. ويقرر سيد قطب ـ عند هذه النقطة ـ أن «وجود الأمة المسلمة يعتبر قد انقطع منذ قرون كثيرة. . فالأمة المسلمة ليست «أرضا» كان يعيش فيها الإسلام، وليست «قوما» كان أجدادهم في عصر من العصور يعيشون بالنظام الإسلامي. . إنما «الأمة المسلمة» جماعة من البشر تنبثق حياتهم وتصوراتهم وأوضاعهم وأنظمتهم وقيمهم وموازينهم كلها من المنهج الإسلامي. . وهذه الأمة ـ بهذه المواصفات! ـ قد انقطع وجودها منذ انقطاع الحكم بشريعة الله من فوق ظهر الأرض جميعًا».

«إن العالم يعيش اليوم كله في جاهلية من ناحية الأصل الذي تنبثق منه مقومات الحياة وأنظمتها. جاهلية لا تخفف منها شيئا هذه التيسيرات المادية الهائلة، وهذا

الإبداع المادي الفائق!». ولذلك فإنه لابد - حسبما يقول سيد قطب - من بعث الأمة المسلمة التي واراها ركام التصورات، وركام الأوضاع، وركام الأنظمة؛ التي لا صلة لها بالإسلام، ولا بالمنهج الإسلامي. . وإن كانت ما تزال تزعم أنها قائمة فيما يسمى «بالعالم الإسلامي»(١).

والإسلام - عند سيد قطب - لا يعرف إلا نوعين اثنين من المجتمعات: مجتمع إسلامي ومجتمع جاهلي. المجتمع الإسلامي هو الذي يطبق فيه الإسلام عقيدة وعبادة. شريعة ونظامًا. وخلقًا وسلوكًا. «والمجتمع الجاهلي» هو المجتمع الذي لا يطبق فيه الإسلام، ولا تحكمه تصوراته وقيمه وموازينه، ونظامه وشرائعه، وخلقه وسلوكه. ليس المجتمع الإسلامي هو الذي يضم ناسًا ممن يسمون أنفسهم «مسلمين». بينما شريعة الإسلام ليست هي قانون هذا المجتمع، وإن صلى وصام وحج البيت الحرام ... وقد يكون المجتمع - إذا لم يطبق الشريعة - مجتمعا جاهليا ولو أقر بوجود الله سبحانه، ولو ترك الناس يقيمون الشعائر لله في البِيَعِ والكنائس والمساجد(٢).

والتحرر الحقيقي هو أن تكون الحاكمية العليا في مجتمع لله وحده - متمثلة في سيادة الشريعة الإلهية - فتكون هذه هي الصورة الوحيدة التي يتحرر فيها البشر تحررًا كاملاً وحقيقيّا من العبودية للبشر ... والمجتمع الإسلامي هو وحده المجتمع الذي يهيمن عليه إله واحد؛ ويخرج فيه الناس من عبادة العباد إلى عبادة الله وحده(٣).

هاتان الفكرتان: «الجاهلية» التي أصابت المجتمعات الإسلامية - بل البشرية كافة - والتحرر منها والانعتاق من أسرها بتطبيق «الحاكمية»، هما الفكرتان الرئيستان في منهج سيد قطب الفكري، وهما الإضافة التي زوّد بها سيد قطب نهر

---

(١) مقدمة الطبعة الأولى من «معالم في الطريق» لسيد قطب، مكتبة وهبة، ١٩٦٤ والذي بين قوسين« . . . . . . » في الفقرات السابقة هو كلام الأستاذ سيد قطب بترتيبه، فيما عدا العبارة الأخيرة فقد وردت قبل سابقتها في سياقها الأصلي.

(٢) المصدر السابق، ص ١٤٢ .

(٣) نفسه، ص ١٤٤ .

الفكر السياسي الإسلامي. وحول هاتين الفكرتين تدور كل الأفكار الأخرى التي تصادفنا في كتب سيد قطب، وفي مقالاته، بل وفي تفسيره للقرآن الكريم «في ظلال القرآن»، كلما تعلق الأمر بالفكر السياسي أو بالحياة الاجتماعية.

والتطور ملحوظ في الخط الفكري الإسلامي منذ محمد عبده إلى سيد قطب. فمحمد عبده كان يرى الجماهير «جاهلة» يجب أن «تعلّم» و«تهذب» ويرى الحكومات - مهما تكن ظالمة - محتاجة إلى أن تقوَّم بسلطان الشريعة والقانون «بما يلائم عوائد الناس». وحسن البنا مضى خطوة أبعد حين نفى شرعية الحكومات القائمة - في عصره - لقيامها على أسس غير إسلامية. ثم بلغ الأمر غايته عند سيد قطب، فحكم على المجتمعات كلها بأنها «جاهلية» وعلى «الأمة الإسلامية» بأنها «منقطعة عن الوجود» و«غائبة عن الشهود»، ونفى الإسلام عن المجتمع الذي لا يقر «بالحاكمية» ولو «صلى وصام وحج البيت الحرام»!

ومن باب هاتين الفكرتين القطبيتين دخلت إلى الفكر السياسي الإسلامي، وإلى العمل الحركي، جميع أفكار المقاطعة، والتكفير، والاستحلال، واستباحة الدماء والأموال، وعشرات النتوءات الفاسدة التي نسبت إلى الإسلام ظلماً وزوراً، وشوهت صفحته الناصعة بخطايا أصحابها التي لا يزال المفكرون والفقهاء والدعاة يجاهدون لنفي صلتها بحقائق الإسلام؛ ولا يزال خصوم الفكرة الإسلامية يجيدون إعادة عرضها - وأحيانا إعادة صناعتها وإخراجها - للتدليل على أن الشعار الإسلامي لا يدل على حقيقة نتائجه. ومهما يكن الأمر في تأويل[1] كلام الأستاذ سيد قطب - رحمه الله - فإنه كان من الخطورة وبعد الأثر إلى حد دفع المرشد العام الثاني للإخوان المسلمين - المستشار حسن الهضيبي - إلى أن يخرج باسمه كتابا عنوانه «دعاة لا قضاة» ينفي فيه عن الإخوان اعتناقهم الفكر المؤدي إلى تكفير المجتمع أو الخروج عليه بقوة السلاح. وأنشأ حركة فكرية ساهم فيها - للرد عليه ومناقشته - عدد غير قليل من المفكرين الإسلاميين، أكثرهم من الذين عاشوا أزمانا تحت مظلة فكر الإخوان المسلمين وتنظيمهم[2].

---

(١) قارن: سالم البهنساوي، أضواء على معالم في الطريق، دار البحوث العلمية، الكويت، ١٩٨٥؛ وسيد قطب بين العاطفة والموضوعية، دار الدعوة بالإسكندرية، ١٩٨٦.

(٢) من هؤلاء حسن العشماوي رحمه الله، وجعفر شيخ إدريس ويوسف القرضاوي وسالم البهنساوي وتوفيق الشاوي ومحمد فتحي عثمان وآخرون.

١٥٣ - حسن العشماوي - الإلهي والبشري في الفكر السياسي:

حسن العشماوي أحد الرموز البارزة في الحركة الإسلامية المعاصرة. كان عضواً مرموقًا في تنظيم الإخوان المسلمين، وقام بدور خاص جدا في العلاقة بين الإخوان المسلمين والضباط الأحرار، في أثناء التحضير للثورة وفي سنتيها الأولين، إلى أن اختفى في صعيد مصر ثلاث سنين عقب حادثة المنشية، ثم هاجر من مصر، وبقي يعيش في مهجره إلى أن توفي في الكويت في ٢ فبراير ١٩٧٢ .

ومساهمة حسن العشماوي في الفكر السياسي نجدها بصفة أساسية في بحثه «الفرد العربي ومشكلة الحكم».

في هذا البحث يقول حسن العشماوي إن نظرته «إلى مشكلة الحكم تقوم على ركيزتين رئيسيتين، متكاملتين متجاوبتين. . التسليم بالوجود الإلهي، والإيمان بالحرية الفردية. الحرية الفردية التي عليها أن تثبت وجودها أمام تحديات الغيب والحاضر معًا. . الحرية الفردية التي ترعى ذاتها. بمقدار ما ترعى غيرها، وإلا اصطدمت بالوجود الإلهي»[١].

والحركة الإسلامية لا تدعو - عند حسن العشماوي - إلى إقامة حكومة دينية، ومفكروها لا يمكن أن يفهم حديثهم عن «الحكومة الإسلامية» ولا عن أن الإسلام «دين ودولة» على أنهم يريدون إقامة حكومة دينية. لقد جربت الأرض الحكومة الدينية أكثر من مرة، جربتها على يد كهنة الآلهة المتعددين في أكثر من مكان، فكانت المآسي في الحكم باسم الآلهة. وجربتها على يد أحبار اليهود الذين أباحوا - باسم السماء - قتل زكريا ويحيى وحكموا بإعدام المسيح، وجربتها على يد الكنسية والملوك والقياصرة أصحاب الحق الإلهي، فرأت محاكم التفتيش وإحراق القديسين والعلماء والمجددين في المذهب، ورأت شهداء المسيحية الأصلية في مصر تقتلهم الواسطة الرومانية التي ادعت أنها تحكم باسم السماء. . وجربتها أمة المسلمين مع من ظنوا أن الخلافة ظل الله في الأرض، وأن قولها هو قول السماء، فرأت مبكراً

---

(١) الفرد العربي ومشكلة الحكم، بيروت ١٩٧٠، ص ١٠٥ .

محنة مالك وابن حنبل، ثم رأت حبس أو قتل كل من اجتهد ليواجه أحداث العصر أو سطوة الحكم، ثم رأت اضطهاد كل مجدد ـ أخطأ أو أصاب ـ يريد أن يرجع إلى أصل الدين لا شكله وقشوره»... «هذا لا نريده أبدا . . وبعدا لولاء الفرد لحكومة تكون واسطة بين السماء والأرض»(١) .

وعن فكرة «الحاكمية» يقول حسن العشماوي: «ويقال بالدين تتحقق حاكمية الله في الأرض . . فهل دلونا ما المقصود بحاكمية الله في الأرض ؟ . . . «هل أراد الله أن تحكم الأرض على شكل معين؟ هل رسم لها صورة للحكم؟ لا . . أقولها بكل ثقة، وأتحدى من يقول غير هذا أن يأتيني بدليل» . «إن حاكمية الله في الأرض، بمعنى سيادة نواميسه قائمة بحكومة دينية أو غير دينية . . وبغير حكومة على الإطلاق. أما حاكمية الله في الأرض على النحو الذي يرفعونه شعاراً للحكم، فلا يعني إلا أحد أمرين: إما حكومة دينية متسلطة، قد تَعْدلُ إذا صادف العدل طبيعة أفرادها أو هواهم، وقد تظلم إن شاءت، ولا اعتراضَ عليها لأنها حكم الله في الأرض. وإما فوضى، كل فئة ترى نفسها قيّمةً على حكم الله في الصغيرة والكبيرة، فتسعى إلى تنفيذه، فتتفرق الجماعة، ويقتل بعضنا بعضا»(٢) .

ويرفض حسن العشماوي الحكومة المنكرة كما يرفض الحكومة الدينية سواء بسواء. ثم يعرض تصوره للحكومة الإسلامية، التي تسعى إليها الحركة الإسلامية، فيصفها بأنها «تسعى لحكومة مسلمة تؤمن بالله واليوم الآخر، تطبق قوانين المسلمين التي تنبع عن الشريعة الإسلامية وتتطور لمواجهة متطلبات العصور المتطورة» . . أما التطبيق فهو ـ عند حسن العشماوي ـ «يحتمل أكثر من حل للمشكلة الواحدة بحيث يكون للأمة ـ بل للأمم ـ أن تختار حسب ظروفها ما يناسبها من حلول» و«الحركة الإسلامية ليست نظرية يعتنقها البعض تفرض حتمية معينة تشبه حتمية الماديين . . ولكنها حركة تجاهد لتطبيق جوهر فهم السلف» . . «والسلفية لا تعني تقليد السلف فيما فعلوا، ولكنها تعني اعتناق مفهوم السلف الذي دعاهم إلى فعل ما فعلوا»(٣) .

---

(١) السابق، ص ١٣٢ .

(٢) نفسه، ص ١٣٥ ، ١٣٦ .

(٣) المصدر نفسه ص ١٧٩ ، ١٨٠ .

ويدعو حسن العشماوي إلى حرية تعدد الأحزاب: «الأصل العام في الحرية.. أن نقبل علانية التجمع السياسي على رأي ... وعلانية الدعوة له.. والأمر المرفوض كلية هو أن تلزم الأمة بحزب واحد، يحكمها وفق مبدأ جامد ـ دينيا كان هذا المبدأ أو منكرا ـ فلا يسمح لغير أعضائه أن يتولى فيها أمرا. إن الحزب الذي يقبل لذاته الوجود في بلد من البلاد، يجب أن يسلم لغيره بالوجود وإلا أوجد لنا طبقة جديدة ممتازة، تحكم الناس باسم الحزب.. فينحدر بنا في رجعية دينية أو ملحدة، ترفضها الأمة العربية، وتأبى قيامها»[١].

وهكذا يقدم حسن العشماوي تفرقة جريئة ـ بالمعايير التي يقاس بها تطور الفكر السياسي الإسلامي ـ بين الإلهي والبشري. فالإلهي هو النواميس الكونية، وأحكام الشريعة. والبشري هو التطبيق، والاختيار من بين الحلول المتعددة التي تتيحها الثوابت الدينية. والحاكمية لله لا تعني سوى سيادة نواميسه، وهي قائمة على كل حال، أما الحكم فهو شأن من شؤون الناس تقيدهم فيه الشريعة الموحاة ثم يختارون لأنفسهم من النظم والأشخاص ما يشاؤون.

وبعد اثنتين و عشرين سنة من نشر حسن العشماوي نظريته في معنى الحكم الإسلامي يضيف الدكتور توفيق الشاوي ـ أحد أعلام الحركة الإسلامية الفكرية والسياسية في هذا العصر ـ تفصيلات عديدة عن مبدأ الشورى ونظام الحكومة، أهمها في هذا المقام دعوته إلى فصل الإمامة الدينية التي يتولاها الفقهاء المجتهدون عن الإمامة السياسية التي يتولاها الحكام المنتخبون. وكتابه «فقه الشورى والاستشارة» مليء بالآراء الدقيقة التفصيلية في الفكر السياسي وفي نظام الحكم على السواء، وكلها تتصل من قريب أو بعيد بفكرته الأساسية القائمة على إبعاد رجال السياسة عن شؤون الشريعة والتشريع لإبقاء ذلك لرجال الفقه المجتهدين[٢].

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٥٩، ١٦٠.

(٢) توفيق الشاوي، فقه الشورى والاستشارة، دار الوفاء، ١٩٩٢.

١٥٤ـ من حسن العشماوي إلى مشروع حزب الوسط:

«في منتصف السبعينيات، توسعت ظاهرة الإحياء الإسلامي (ضمن ظاهرة الإحياء الديني في العالم)، وتعاظم الانتماء العفوي للناس في صفوف التيار الإسلامي (بمختلف هيئاته ومؤسساته وجماعاته التي تنوعت وتعددت، حتى باتت عَصِيَّةً على الحصر) فتوفر رصيد هائل من العناصر الإسلامية النشطة، التحق قسم منهاَ فيما بعد بالجماعات الحركية السياسية بمختلف اتجاهاتها، التي لم تتمكن ضمن ظروفها التاريخية (ومنها الإخوان المسلمون) من تقديم رؤى فكرية تجعل من حركة الانتماء العفوي، صحوة إسلامية مجدِّدَةً، لا تقتصر على أفكار السلف واجتهاداتهم ورؤاهم المقيدة حتما بمقتضيات عصورهم و ما أتيح لهم من معارف وعلوم.

فالفكر المطروح كان «فكر أزمة» له ظروفه وملابساته، ووسائله، وأدواته.. ولعل معظم الإسهامات الفكرية أو الأدبيات الإسلامية للمشروع الإسلامي الحركي، يمكن تصنيفها في إطار الفكر الدفاعي الذي يعني من بعض الوجوه تحكم الأعداء الذين أصبحوا يحددون ابتداءً خارطة اهتمامات العقل المسلم، وساحة نشاطه بما يلقون إليه من مشكلات واتهامات وقضايا، تجعل نشاطه مجرد ردود أفعال. يضاف إلى ذلك، انشغال أصحاب المشروع الحركي بالمواجهة وشؤون الضبط والربط والتنظيم على الطريقة الحزبية المعاصرة. الأمر الذي لم يدع فرصة كافية للتأمل والتنظير والتقويم والمراجعة، إلا من بعض المساهمات الفكرية التي لم تحقق القدر المطلوب، الأمر الذي جعل المشروع الحركي بحاجة إلى الأوعية والحلول والمعالجات الفكرية التي تهتم بالبناء أكثر من اهتمامها بالدفاع والتعبئة»(١).

«وضمن هذا السياق التاريخي (اتساع عفوية الانتماء للإسلام والجماعات الحركية الإسلامية وعجز هذه الجماعات عن التجديد) واستجابة لهذا الواقع ظهرت رموز فكرية مجددة على الساحة الإسلامية في كل البلاد العربية والإسلامية. لا

---

(١) طلعت رميح، الوسط والإخوان، مركز يافا للدراسات والنشر، ١٩٩٧، ص ١٨١ .

يرتبط معظمها ارتباطًا تنظيميا بالجماعات الحركية، وقيودها الفكرية، وسرعان ما توسعت جهودهم وتأثيراتهم لتشمل عددًا متزايدا من الأكاديميين والباحثين، كما تأسست مجلات وتجمعات تعبر عن أطروحاتهم الجديدة، وطريقتهم في التفكير والتقويم، للفكر الإسلامي السائد»(١).

في ظل هذه الأوضاع، وفي ظلال هذا الفكر، نشأ ـ سياسيا ـ جيل «مشروع حزب الوسط»، وتكون فكره الخاص، الذي خالف فكر التنظيمات الإسلامية، التي اتخذت العنف طريقًا للتغيير السياسي، ثم فكر الإخوان المسلمين الذين انتقلت غالبية هؤلاء الشباب إلى صفوفهم بعد إخفاق تجربتهم مع الجماعات الأخرى.

وقد تبلور فكر هذا الحزب ـ المشروع، في برنامج حزب الوسط. فهو مشروع حضاري يقدم مرجعيته للمسلمين والمسيحيين معا: فهي بالنسبة للمسلمين «مرجعية دينهم الذي به يحيون وعليه يموتون ويبعثون» وهي بالنسبة لغير المسلمين «مرجعية الحضارة التي تميزت بها بلادهم، وفي ظلالها أبدع مفكروهم وعلماؤهم وفنانوهم، وبلغتهم نطق وعاظهم وقديسوهم.. وهم فيها صناع أصلاء، وفي ظلال غيرها من الحضارات أتباع أو دخلاء». ولذلك لم يرد في برنامج الحزب ذكر لأهل الكتاب باعتبارهم جماعة يجب الحفاظ على حقوقها، بل هم شركاء متساوون ينتمون إلى المرجعية نفسها، والحضارة ذاتها.

ومشروع الحزب يعالج «حقوق الناس» في مقابلة «حقوق الإنسان» لأن «حقوق الناس» يراد بها «تأسيس الحقوق الكلية لمجموع المواطنين يتمتع بها الجَمْعُ والأفراد منهم، ويدافع عنها الكل للكل في تأسيسها وإقرارها»(٢).

وقد أحدثت محاولة تأسيس حزب الوسط شرخا في العلاقة بين مؤسسيه وبين جماعة الإخوان المسلمين، ليس هنا مكان تفصيل أسبابه ونتائجه، وأحدثت رد

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٨٢.

(٢) دكتور رفيق حبيب، أوراق حزب الوسط، القاهرة ١٩٩٦، ومقاله في «الشعب» في ٣١/ ٥/ ١٩٩٦ بعنوان «ملاحظات تفصيلية على قرار لجنة الأحزاب برفض حزب الوسط».

فعل عنيفًا من قيادة الإخوان في مواجهة الذين حاولوا المشاركة في تأسيس الحزب، ولكنها في الوقت نفسه استدعت تأييد عدد من رموز الفكر الإسلامي والحركة الإسلامية، فكتب العلامة المجدد الدكتور يوسف القرضاوي يقول: «إنه رحب بفكرة حزب الوسط ويعتبرها حركة طيبة، ولعلها تكون فرصة للخروج من العزلة المفروضة على الحركة الإسلامية». وقال أيضا: «أخشى على الحركة الإسلامية أن تضيق بالمفكرين الأحرار من أبنائها، وأن تغلق النوافذ في وجه التجديد والاجتهاد وتقف عند لون واحد من التفكير لا تقبل وجهة نظر أخرى، تحمل رأيا مخالفا في ترتيب الأهداف أو في تحديد الوسائل» وقال عنهم د. توفيق الشاوي: «إن ما ذكره الدكتور القرضاوي من أسباب تبرر تأييده للمؤسسين يشاركه فيها كثيرون من ذوي الفكر والرأي الذين عرفتهم»(١).

ولم يكن رد فعل الحكومة بأقل حدة من رد فعل الإخوان المسلمين، فقد قبض على ثلاثة عشر رجلاً من بينهم وكيل المؤسسين نفسه واتهموا بأنهم حاولوا «التحايل على الشرعية بتأسيس حزب سياسي»!! واستفزت هذه التهمة - التي ليس لها سابقة في التاريخ - بعض الكتاب فقال: «إنها تهمة لا توجد في القانون المصري، ولا في أي قانون لبلد شمَّ رائحة الحضارة». وقد أمسى الوسط (الحزب) سجينًا في أشخاص هؤلاء الأبرياء من المواطنين الشرفاء... أما (الوسط) التيار الفكري، والاعتدال السياسي والاعتراف بحق الآخر في الوجود، وبعطائه للشعب في الحاضر والماضي، والتعاون معه من أجل عطاء متجدد في المستقبل. الوسط الذي يمثل جمهرة المصريين من الرجال والنساء البسطاء. وهم في الغالب فقراء، لكنهم دائما صادقون ومخلصون ومتدينون وشرفاء. ضد التبعية والتغريب، ومع الشعب العربي في كل أرض ضد عدوه من كل لون، ومع المقهورين المسلمين والمسيحيين ضد الطغاة الظالمين.. بقلبه وعقله وشعوره، إن لم يستطع - من شدة الخوف - أن يفعل ذلك بيده أو بقلمه أو بلسانه.. هذا الوسط باق.. لا يسجن، ولا ولا يفنى حتى يرث الله الأرض ومن عليها.. لأنه من

(١) طلعت رميح، المصدر السابق، ص ١٨٩.

جذور الأصول جاء . . وهي مهما طال بها ليل الابتلاء لا تحول إلى عدم، ولا تكف عن الإنبات(١).

والذين أسسوا حزب الوسط لا يزالون - حتى اليوم - يبحثون عن طريق يحصلون به على الشرعية القانونية بعد أن أعلنوا مرارا أن خيارهم هو: العمل العلني في ظل القانون، مهما كان جائرًا، أو ضيِّق الصدر بالعمل الإسلامي، أو مقيِّدا للنشاط السياسي. وهو اختيار صحيح، مهما خالفه بعض أهل الرأي، فقد وافقه آخرون، ولو لم يكن له من أثر إلا تحريك المياه الآسنة في الحياة السياسية المصرية، وتشجيع تيارات العنف السياسي على الإعلان عن نبذها إياه ومحاولتها تشكيل أحزاب سياسية، لكفى بذلك نجاحا.

١٥٥- ملاحظة خاتمة وسؤال حائر:

إن التراكم الفكري لدى التيار السياسي الإسلامي حقيقة غير منكورة.

والاختلاف بين أقطابه في بعض المسائل الحيوية واقع ثابت.

وتباين قوة الاستجابة لدعوته من زمان إلى زمان ومن فكرة إلى أخرى لا مراء فيه.

لكن الذي يلفت النظر إليه بشدة، ويدعو إلى البحث عن سبب له، هو موقف الحكومات من دعاته ومؤسسيه والمستجيبين له:

* لقد حورب الأفغاني في مصر والهند والحجاز وفارس والآستانة، ونفي وسجن وقيل إنه مات مسموما!

* وسجن محمد عبده ثم نفي سنين عددا، ولم يسمح له بالعودة إلى بلاده إلا بعد أن طلق السياسة واستعاذ بالله من لفظها العربيّ نفسه!

---

(١) محمد سليم العوّا، الوسط سجينًا، صحيفة «الشعب» في ٦/ ٤/ ١٩٩٦؛ وقد ترجمت هذه المقالة إلى عدد من اللغات الأوروبية ونشرت في عدد من مطبوعاتها.

* وحورب حسن البنا واتهم بكل نقيصة لتشويه سمعته ثم لم يتركوه حتى انتهت حياته بالقتل في الطريق العام، ودفن دون أن يشيعه إلا أبوه وأخوه ونساء أسرته والسياسي القبطي الشهير مكرم عبيد!

* ولم يكن السنهوري عضوا في أي تنظيم سياسي، ومع ذلك فقد اعتدي عليه بالضرب، والسب، في مكتبه في مجلس الدولة وهو رئيس له، عند أول خلاف بينه وبين الحكومة حول مسألة دستورية! وقضى بقية حياته معتزلا في بيته بضاحية المعادي يكتب أجزاء كتابه الموسوعة: «الوسيط في شرح القانون المدني المصري».

* وسجن سيد قطب مرتين، قضى في محبسه الأول عشر سنين، ثم أعدم في محبسه الثاني!

* وسجن حسن العشماوي، وفرَّ متخفيا في صعيد مصر ثلاث سنين، ثم هاجر فعاش غريبا أكثر من خمس عشرة سنة حتى لقي ربه!

* وسجن توفيق الشاوي فلم يفرج عنه إلا لوساطة ملك المغرب (محمد الخامس)، وبقي مهاجراً إلى أن سمح الرئيس السادات للمعارضين المقيمين في الخارج بالعودة إلى البلاد!

* وسجن أبو العلا ماضي (وكيل مؤسسي حزب الوسط)، قبل تأسيس الوسط وبعده، ولا يزال ـ هو وجيله كله ـ يبحث عن وسيلة يقدم بها ما يملك من عطاء الخير لوطنه!

* ولا يزال الذين يعلنون انتماءهم لجماعة الإخوان المسلمين يلاحقون، ويحبسون، ويحال بعضهم إلى المحاكم العسكرية وتصدر ضدهم أحكام متفاوتة، بتهم منها التآمر على خوض الانتخابات البرلمانية أو النقابية !

* * *

فلمصلحة من يتم هذا؟ ولحساب أي أمة وأي فكرة؟ ومتى ينتهي هذا الوضع العجيب الذي يحرِّم على بلابله الدوح، وهو حلال للطير من كل جنس؟؟ ومتى لا

يقول الإسلاميون ـ المفكرون والسياسيون ـ «أنا في أمة تداركها الله . : غريب كصالح في ثمود». هل يعرف الإجابة أو الإجابات أحد؟؟؟

* * *

والله يقول الحق وهو يهدي السبيل، وله الحمد أن هدانا لهذا، وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله.

* * *

وكان الفراغ من إعداد هذه الطبعة، الثامنة، بعد مغرب يوم الجمعة الثالث عشر من ذي الحجة عام ١٤٢٦ هـ الموافق ١٣/ ١/ ٢٠٠٦م، بمدينة القاهرة، ومن الله نستمد العون، وإياه نحمد على الهدى والتوفيق[1]

(١) وكان الفراغ من إعداد الطبعة الأولى قبل فجر الرابع عشر من جمادى الآخرة سنة ١٣٩٥ هـ. الموافق للثاني والعشرين من يونيو عام ١٩٧٥م. في مدينة الرياض عاصمة المملكة العربية السعودية.

مراجع الدراسة

أولاً: باللغة العربية

- القرآن الكريم.
- أحمد أمين، فجر الإسلام، الطبعة العاشرة. بيروت ١٩٦٩.
- ....، ضحى الإسلام، الجزء الثالث، الطبعة العاشرة، بيروت ١٩٦٩.
- ....، زعماء الإصلاح في العصر الحديث، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٧٠.
- أحمد النراقي، الملا، عوايد الأيام، مكتبة بصيرتي قم (إيران)/ ١٩٥٣؛ وطبعة دار الهادي بيروت، ٢٠٠٠.
- أحمد كاظم موسوي، فكرة ولاية الفقيه: أصلها ومعالمها، دراسة قدمت إلى مؤتمر العلماء الاجتماعيين المسلمين، إنديانا بوليس، ١٩٨٢م (لم تنشر).
- أحمد محمد إبراهيم، المستشار الدكتور، القصاص في الشريعة الإسلامية، القاهرة ١٩٤٤م.
- أسامة إبراهيم حافظ وآخرون، سلسلة تصحيح المفاهيم، مكتبة التراث الإسلامي، القاهرة ٢٠٠٢.
- البخاري، محمد بن إسماعيل، الإمام، الجامع الصحيح، طبعة كتاب الشعب بالقاهرة، دون تاريخ؛ وطبعة دار السلام، الرياض ١٩٩٧م.
- بدر الدين الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، مخطوط، دار الكتب المصرية تحت رقم ٤٨٣ أصول.

ـ أبو بكر بن العربي القاضي، العواصم من القواصم في تحقيق مواقف الصحابة بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم، بتحقيق محب الدين الخطيب، القاهرة ١٣٧٥هـ. (والطبعة الكاملة بتحقيق الدكتور عمار الطالبي، الجزائر ١٩٧٨م).

ـ البلاذري، أبو الحسن أحمد بن يحيى، فتوح البلدان، بيروت، ١٩٥٨م.

ـ تاج الدين السبكي، جمع الجوامع في أصول الفقه، القاهرة، دون تاريخ.

ـ التبريزي، محمد بن عبد الله الخطيب العمري، مشكاة المصابيح، تحقيق محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، دمشق ١٩٦١م.

ـ الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة، السنن، ومعها شرح ابن العربي، القاهرة دون تاريخ. (وصحيح السنن للعلامة الألباني، ط المكتب الإسلامي، ونشر مكتب التربية العربي لدول الخليج، ١٤٠٨هـ).

ـ توفيق الشاوي ونادية السنهوري (ترجمة)، فقه الخلافة وتطورها، القاهرة ١٩٩٠.

ـ ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، السياسة الشرعية، القاهرة، ١٩٦٩م.

ـ . . . . ، اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم، القاهرة، ١٩٥٠م.

ـ . . . . ، مجموع الرسائل والمسائل، الرياض، دون تاريخ، في جزأين.

ـ . . . . ، العبودية، ط دمشق، ١٣٨٢، (بتحقيق الأستاذ عبد الرحمن الباني).

ـ ثروت بدوي، الأستاذ الدكتور، النظم السياسية، القاهرة، ١٩٦٢.

ـ ابن جرير الطبري، تاريخ الرسل والملوك، جـ٣ و جـ٥، الطبعة الأولى بالقاهرة.

ـ . . . . ، تفسير الطبري، جـ٧، دار المعارف بالقاهرة، بتحقيق الأستاذ محمود شاكر.

- الجصاص، أبو بكر الرازي، أحمد بن علي، أحكام القرآن، الآستانة. ١٣٣٥هـ.

- جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، جـ٤ بيروت، ١٩٧٠م.

- جواد مصطفوي، السيد الدكتور، حقوق الإنسان في الإسلام، دراسة مقدمة إلى المؤتمر الخامس للفكر الإسلامي، طهران ١٤٠٧هـ.

- الجويني، عبد الملك بن عبد الله، غياث الأمم في التياث الظلم ط الإسكندرية ١٩٨٠ بتحقيق الصديقين الفاضلين الدكتور مصطفى حلمي والدكتور فؤاد عبدالمنعم أحمد. وله طبعة ممتازة بتحقيق صديقتنا المحقق الدكتور عبد العظيم الديب، قطر ١٤٠٠ ـ ١٩٨٠م.

- أبو حامد الغزالي، الإمام، إحياء علوم الدين، القاهرة، دون تاريخ.

- ....، المستصفى في علم أصول الفقه، القاهرة، دون تاريخ.

- ابن حجر العسقلاني، الحافظ، المطالب العالية بزوائد المسانيد الثمانية، جـ٢، بتحقيق الشيخ حبيب الرحمن الأعظمي، الكويت ١٩٧١م.

- ابن حجر الهيثمى، أحمد بن محمد بن علي، الزواجر عن اقتراف الكبائر، القاهرة، ١٩٥٠م.

- ابن حزم الظاهري، علي بن أحمد، جوامع السيرة وخمس رسائل أخرى. بتحقيق إحسان عباس وناصر الدين الأسد ومراجعة الأستاذ أحمد شاكر، القاهرة، دار المعارف، من دون تاريخ.

- ....، الفصل في الملل والنحل، القاهرة، ١٩٦٤ وبيروت ١٩٨٥م.

- ....، الإحكام في أصول الأحكام، القاهرة من دون تاريخ.

- ....، المحلى، طبع المكتب التجاري في بيروت من دون تاريخ.

- حسن حبشي، الدكتور (مترجم) أهل الذمة في الإسلام، دار المعارف، ١٩٤٩، ١٩٦٧.

- حسن العشماوي، المستشار، الفرد العربي ومشكلة الحكم (بحث ملحق بمسرحية سياسية رمزية عنوانها: قلب آخر لأجل الزعيم) بيروت ١٩٧٠.

- حسن مأمون، الشيخ المفتى (مفتي مصر الأسبق) فتوى بشأن الصلح مع إسرائيل، دار الكتاب العربي بالقاهرة، ١٣٦٦هـ.

- أبو الحسن الندوي، رجال الفكر والدعوة في الإسلام، جـ١، بيروت، دون تاريخ.

- حسين طاهر خرّم آبادي، بين ولاية الفقيه وحكم الشعب، منظمة الإعلام الإسلامي، طهران، ١٤٠٥.

- الحلي، المحقق، شرائع الإسلام في الفقه الجعفري، بيروت، دون تاريخ.

- حيدر حيدر، نظرية ولاية الفقيه، طهران، ١٤٠٣=١٩٨٣م.

- ابن خلكان، وفيات الأعيان، جـ٢، مطبعة النهضة المصرية، بتحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، القاهرة دون تاريخ.

- راشد الغنوشي، المبادئ الأساسية للديمقراطية وأصول الحكم الإسلامي، دراسة في مجلة الحوار (فكرية ثقافية فصلية) العدد: ٤ السنة الأولى ١٩٨٦م.

- رفيق حبيب، دكتور، أوراق حزب الوسط، ١٩٩٦.

- سليمان الطماوي، الأستاذ الدكتور، السلطات الثلاث، في الدساتير العربية وفي الفكر السياسي الإسلامي، القاهرة، ١٩٧٤م.

- السهيلي، عبد الرحمن بن عبد الله، الروض الأنف في تفسير ما اشتمل عليه حديث السيرة النبوية لابن هشام. القاهرة، ١٩١٤م.

- سيد قطب في ظلال القرآن، ط ٧ بيروت ١٩٧١م.

- ....، معالم في الطريق، مكتبة وهبة، القاهرة، ١٩٦٤.

- سيف عبد الفتاح إسماعيل، الدكتور، التجديد السياسي والخبرة الإسلامية: رسالة دكتوراه، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة ١٩٨٧.

ـ السيوطي، جلال الدين، الإتقان في علوم القرآن، القاهرة ١٩٥١م.

ـ . . . ، معترك الأقران في إعجاز القرآن، القاهرة ١٩٧٠م.

ـ . . . ، الأشباه والنظائر، القاهرة، دون تاريخ.

ـ . . . ، الجامع الصغير، مع شرح العلامة المناوي (التيسير) ط مصورة. دون تاريخ.

ـ الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى، الاعتصام (ط مصورة عن طبعة رشيد رضا) دار الشعب، القاهرة ١٩٧٠م.

ـ الشافعي، محمد بن إدريس، الإمام، كتاب الأم، جـ٦، القاهرة، دون تاريخ (طبعة كتاب الشعب).

ـ . . . ، الرسالة، بتحقيق العلامة الشيخ أحمد شاكر، ط الحلبي بالقاهرة، ١٩٨٣م.

ـ شمس الدين الذهبي، الإمام الحافظ، ترجمة أم المومنين عائشة رضي الله عنها في سير أعلام النبلاء، حققها وعلق عليها سعيد الأفغاني، بيروت، ١٩٧٠م.

ـ الشهر ستاني، محمد بن عبد الكريم، الملل والنحل، القاهرة، ١٩٦٧.

ـ صبحي حيدة، في أصول المسألة المصرية، القاهرة، ١٩٥٠.

ـ صفي الرحمن المباركفوري، الأحزاب السياسية في الإسلام، القاهرة، ١٩٨٧م.

ـ صلاح دبوس، الدكتور، الخليفة توليته وعزله، رسالة دكتوراه، الإسكندرية ١٩٧٢م.

ـ طلعت رميح، الوسط والإخوان، مركز يافا للدراسات والنشر، ١٩٩٧.

ـ الطيب زين العابدين، الحكومة الإسلامية في عهد الرسول، الخرطوم، ١٩٩٠م.

ـ ظافر القاسمي، نظام الحكم في الشريعة والتاريخ، بيروت، ١٩٧٤ .

ـ عبد الجبار بن أحمد، القاضي المعتزلي، شرح الأصول الخمسة، القاهرة، ١٩٦٥ ، بتحقيق الدكتور عبد الكريم عثمان .

ـ عبد الحميد متولي، الأستاذ الدكتور، الوسيط في القانون الدستوري، الإسكندرية ١٩٥٦م .

ـ . . . .، مبادئ نظام الحكم في الإسلام (دراسة مقارنة) الطبعة الأولى الإسكندرية، ١٩٦٤ .

والطبعة الثانية (الموجزة) الإسكندرية ١٩٧٤ .

ـ . . . .، الوجيز في النظريات والأنظمة السياسية، دار المعارف، ١٩٥٩ .

ـ . . . .، الحريات العامة، الإسكندرية، ١٩٧٥ .

ـ عبد الحي الكتاني، التراتيب الإدارية، الرباط، ١٣٤٦هـ .

ـ ابن عبد ربه الأندلسي، العقد الفريد، جـ ١ ، ط دار التأليف والترجمة والنشر بالقاهرة ١٩٤٠م .

ـ عبد الرحمن بن الجوزي، زاد المسير في علم التفسير، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٩٦٥ .

ـ عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، بيروت، دون تاريخ .

ـ عبد الرزاق بن همام الصنعاني، المصنف، جـ ٥ ، تحقيق الشيخ حبيب الرحمن الأعظمي، بيروت، ١٩٧٢ .

ـ عبد القادر عودة، القاضي، التشريع الجنائي الإسلامي، جـ١ ، القاهرة، ١٩٥٠م .

ـ . . . .، الإسلام وأوضاعنا السياسية، بيروت، ١٩٦٧م .

ـ عبد الكريم زيدان، الدكتور، أحكام الذميين والمستأمنين، بيروت ١٩٧٦م .

- عبد المجيد النجار، دكتور، مشاريع الإشهاد الحضاري، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٩٩ .

- عبد الملك بن هشام، السيرة النبوية، القاهرة، ١٩١٤ (ومعه الروض الأنف للسهيلي) .

- عبد المنعم ماجد، الدكتور، التاريخ السياسي للدولة العربية، جـ١ ، القاهرة ١٩٦٧م .

- عبد الوهاب خلاف، الأستاذ الشيخ، السياسة الشرعية، القاهرة، ١٩٣١م .

- العراقي، زين الدين، المغني عن حمل الأسفار في الأسفار في تخريج ما في الإحياء من أخبار (تخريج لأحاديث إحياء علوم الدين للإمام الغزالي) على هامش إحياء علوم الدين، الطبعة المشار إليها سابقًا .

- عز الدين بن عبد السلام، سلطان العلماء، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، القاهرة، ١٩٦٨ .

- علي عبد الحليم محمود، دكتور، جمال الدين الأفغاني والاتجاهات الإسلامية في أدبه، دار عكاظ، جدة ١٩٨٠ .

- علي عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم، بيروت، ١٩٦٦ (وعليه تعليقات بقلم الدكتور ممدوح حقي) .

- علي بن عمر الدارقطني، الإمام الحافظ، سنن الدارقطني، ط دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٩٦م .

- على بن محمد الجزري، ابن الأثير، أسد الغابة في معرفة الصحابة، بتحقيق محمد إبراهيم البنا وآخرين، القاهرة، ١٩٧٠م .

- . . . ، الكامل في التاريخ، جـ٢ ، ٣ القاهرة، ١٣٠٣هـ .

- عمر فروخ، تاريخ الجاهلية، بيروت، ١٩٦٤ .

- فاروق عبد السلام، الإسلام والاحزاب السياسية، قليوب، ١٩٧٨ .

- . . . ، ولاية الفقيه في ميزان الإسلام، القاهرة، ١٤٠٧= ١٩٨٧م.

- فتحي عثمان، التاريخ الإسلامي والمذهب المادي في التفسير، الكويت، ١٩٦٩م.

- الفخر الرازي، التفسير الكبير المسمى بمفاتيح الغيب، القاهرة، دون تاريخ، جـ٣.

- ابن فرحون المالكي، القاضي، برهان الدين، تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام، القاهرة، دون تاريخ.

- فهمي هويدي، مواطنون لاذميون، القاهرة، ١٩٨٥م.

- . . . ، إيران من الداخل، القاهرة، ١٩٨٧ .

- القاسم بن سلام، أبو عبيد، الإمام، كتاب الأموال بتحقيق محمد خليل هراس، القاهرة، ١٩٦٧م.

- قاسم عبده قاسم، أهل الذمة في مصر العصور الوسطى، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧٧م.

- ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم، الإمامة والسياسية (المنسوب إليه)، القاهرة، ١٩٦٧م.

- . . . ، عيون الأخبار، جـ٢، ط. وزارة الثقافة المصرية، القاهرة، دون تاريخ.

- ابن قيم الجوزية، شمس محمد بن أبي بكر، أعلام الموقعين عن رب العالمين، القاهرة، ١٩٦٨م.

- . . . ، الطرق الحكمية في السياسية الشرعية، القاهرة، ١٩٥٣م.

- . . . زاد المعاد في هدي خير العباد، القاهرة، دون تاريخ.

ـ ابن كثير الدمشقي، الحافظ، تفسير القرآن العظيم، القاهرة، دون تاريخ.

ـ كمال السعيد حبيب، الحركة الإسلامية المعاصرة: رؤية من الداخل، مجلة المنار الجديد، يناير ١٩٩٨.

ـ ابن ماجه، محمد بن يزيد القزويني، السنن، القاهرة ١٣٧٢= ١٩٥٢ (بتحقيق محمد فؤاد عبد الباقي)، (وصحيح السنن للعلامة الألباني، طبع المكتب الإسلامي في بيروت ونشر مكتب التربية العربي لدول الخليج بالرياض، ١٤٠٧هـ).

ـ الماوردي، أبو الحسن محمد بن حبيب، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، القاهرة، ١٩٦٦م.

ـ محمد بخيت المطيعي، الشيخ المفتي، حقيقة الإسلام وأصول الحكم، القاهرة، ١٣٤٤هـ.

ـ محمد جواد مغنية، الشيعة والحاكمون، بيروت، دون تاريخ.

ـ . . . ، فقه الإمام جعفر الصادق، بيروت، ١٩٦٥م.

ـ محمد الحامد، الشيخ، (من علماء سورية المعاصرين) نظرات في اشتراكية الإسلام، دمشق، ١٩٦٣.

ـ محمد حميد الله، الأستاذ الدكتور، مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة، بيروت، ١٩٦٩.

ـ محمد الخضر حسين، الأستاذ الأكبر، نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم، القاهرة، دون تاريخ.

ـ محمد رشيد رضا تاريخ، الأستاذ الإمام، دون تاريخ.

ـ محمد أبو زهرة، الأستاذ الشيخ، ابن تيمية، القاهرة، دون تاريخ.

ـ . . . ، المذاهب الإسلامية، جـ ٢، القاهرة، دون تاريخ.

ـ محمد بن سعد، الطبقات الكبرى، القسم الثانى، ليدن، ١٣٣٥.

ـ محمد سعدي ياسين، الشيخ، البرهان على سلامة القرآن من الزيادة والنقصان، بيروت، ١٩٦٤م.

ـ محمد سليم العوًا، قضاء المظالم في الشريعة الإسلامية، مجلة إدارة قضايا الحكومة بالقاهرة، ١٩٧٤.

ـ . . . . ، جريمة شرب الخمر وعقوبتها، المجلة العربية للدفاع الاجتماعي، جامعة الدول العربية، القاهرة، ١٩٧٣.

ـ . . . . ، السنة التشريعية وغير التشريعية، المسلم المعاصر، بيروت، ١٩٧٤.

ـ . . . . ، في أصول النظام الجنائي الإسلامي، دار نهضة مصر، ط٣، القاهرة، ٢٠٠٦.

ـ . . . . ، تفسير النصوص الجنائية، دار عكاظ بالرياض، ١٩٨٠.

ـ . . . . ، التعزير في الفقه الجنائي الإسلامي، مجلة إدارة قضايا الحكومة، القاهرة، ١٩٧٥.

ـ . . . . ، مبدأ الشرعية في القانون الجنائي المقارن، المجلة العربية للدفاع الاجتماعي، القاهرة، ١٩٧٧.

ـ . . . . ، شخصيات ومواقف عربية ومصرية، دار المعرفة، بيروت ٢٠٠٤.

ـ . . . . ، للدين والوطن، دار نهضة مصر، القاهرة ٢٠٠٦.

ـ محمد الصباغ، الدكتور، الحديث النبوي، ط ٤، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٤٠٢ هـ ١٩٨٢.

ـ محمد ضياء الدين الريس، الأستاذ الدكتور، النظريات السياسية الإسلامية، الطبعة الرابعة، القاهرة، ١٩٦٧.

ـ . . . . ، الإسلام والخلافة في العصر الحديث، بيروت. ١٩٧٤.

ـ محمد طه بدوي، الأستاذ الدكتور، أصول علوم السياسة، الإسكندرية، الطبعة الرابعة، ١٩٦٧.

- . . . . ، فروض علمية في تفسير علاقات الحرب والسلام، جامعة بيروت العربية، ١٩٧٤ .

- . . . . ، مذكرات في علم السياسة (على الآلة الكاتبة) الرياض، ١٩٧٥ .

- . . . . ، القانون والدولة، دار المعارف، القاهرة، ١٩٥٥ .

- . . . . ، حق مقاومة الحكومات الجائرة في المسيحية والإسلام، الإسكندرية، ١٩٥٢ .

- محمد عبد الله العربي، الأستاذ الدكتور، نظام الحكم في الإسلام، بيروت، ١٩٦٨م .

- محمد عصفور، الدكتور، الحرية في الفكرين الاشتراكي والديمقراطي، القاهرة، ١٩٦١م .

- محمد علي تسخيري، آية الله، حول الدستور الإسلامي، منظمة الإعلام الإسلامي، طهران، ١٤٠٢،

- محمد عمارة، الدكتور، إسلامية الدولة ومدنيتها، دراسة في مجلة الجهاد الإسلامي العدد ٥٦ : يوليو ١٩٨٧م .

- . . . . ، (تحقيق)، الأعمال الكاملة لمحمد عبده، دار الشروق، ١٩٩٣ .

- محمد الغزالي، الإسلام والاستبداد السياسي، القاهرة، ١٩٦١ .

- محمد فؤاد عبد الباقي، اللؤلؤ والمرجان فيما اتفق عليه الشيخان، القاهرة، ١٩٤٩ .

- محمد كامل ليلة، الأستاذ الدكتور، النظم السياسية، القاهرة، ١٩٦٣ .

- محمد كمال إمام، الدكتور، أصول الحسبة في الإسلام، القاهرة، ١٩٨٦ .

- محمد مصطفى شلبي، أستاذنا الشيخ، المدخل في التعريف بالفقه الإسلامي، بيروت ١٩٦٨ .

ـ . . . . ، تعليل الأحكام، عرض وتحليل لطريقة التعليل وتطوراتها في عصور الاجتهاد والتقليد، القاهرة ١٩٤٧ ، وبيروت ١٩٧٨ .

ـ . . . . ، الفقه الإسلامي بين المثالية والواقعية، الإسكندرية ١٩٦٠ .

ـ . . . . ، مذكرات في علم أصول الفقه لطلبة قسم الدكتوراه بجامعة الاسكندرية، (على الآلة الكاتبة) ١٩٦٥ .

ـ . . . . ، أحكام الأسرة في الإسلام، بيروت، ١٣٩٧ = ١٩٧٧م.

ـ . . . . ، أصول الفقه الإسلامي، جـ١ ، بيروت، ١٩٧٤ .

ـ محمد ناصر الدين الألباني، الأستاذ المحدث، سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة، المكتب الإسلامي، دمشق، ١٣٨٤هـ.

ـ محمود بابللي، الدكتور، الشورى في الإسلام، بيروت، ١٩٦٨ .

ـ محمود حلمي، الدكتور، نظام الحكم الإسلامي، القاهرة، ١٩٧٣ .

ـ محمود شلتوت، الأستاذ الأكبر، الإسلام عقيدة وشريعة، القاهرة، ١٩٦٤ .

مسلم بن الحجاج، الإمام، الجامع الصحيح، القاهرة، دون تاريخ (ومعه شرح الإمام النووي). وطبعة بيت الأفكار الدولية، الرياض ١٩٩٨م.

ـ مصطفى حلمي، الدكتور، نظام الخلافة، دار الأنصار، القاهرة.

ـ مصطفى الزرقا، الأستاذ الشيخ، المدخل الفقهي العام، دمشق، ١٩٦٥م.

ـ مصطفى الفقي، الدكتور، الأقباط في السياسية المصرية، القاهرة، ١٩٨٥م.

ـ منير العجلاني، الدكتور، عبقرية الإسلام في أصول الحكم، بيروت، ١٩٦٥م.

ـ ابن نجيم الحنفي، الأشباه والنظائر، القاهرة، ١٩٦٨م.

ـ ولي الله الدهلوي، حجة الله البالغة، القاهرة، دون تاريخ (بتحقيق الشيخ سيد سابق).

- وهبة الزحيلي، الدكتور، آثار الحرب في الفقه الإسلامي، ط بيروت.

- أبو يعلى الفراء الحنبلي، الأحكام السلطانية، القاهرة، ١٩٣٨.

- يوسف القرضاوي، الدكتور، غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، القاهرة، ١٩٧٧م.

- أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم، قاضي القضاة (صاحب الإمام أبي حنيفة)، كتاب الخراج، ط. محب الدين الخطيب.

ثانيا: المراجع الأجنبية

1- sir, T, Arnold, The Caliphate, Oxford, 1924.

2- A.p. d'Entreves, Natural Law, London, 1970, (2nd Ed).

3- S.E. Finer, Compartive Government, London, 1974.

4- M.T. Al-Ghumini, The Muslim Conception Of Internal Law. The Hague, 1968.

5- Sir, H.A.R. Gibb, Mohammedanism, Oxford, 1969.

6- N.J Coulson, A History Of Islamic Law, Edinbrugh, 1972.

7- M.H Kerr,Islamic Reform, The Political and Legel Theories Of Muh. Abdu & Rashid Rida. California, 1966.

8- Bernard Lewis, The Arabs in History, 5th Ed. London, 1970.

9- D.B. Macdonald, Development Of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory, New York, 1903.

10- E.I.J Rosenthal, Political Thought In Medieval Islam, Cambridge, 1962.

11- S.A. de Smith, Constitutional And Administrative Law, London 1971.

12- Mackenzie. W.J.M., Politics and Social Science, Pelican, London, 1967.

المحتويات

المبحث الثاني

نشأة الدولة الإسلامية

الفصل الثاني

في نظام الحكم بعد وفاة الرسول

المبحث الأول

اجتماع السقيفة

المبحث الثاني

في التطورات السياسية في عهد عثمان وظهور الفرق السياسية

الفصل الثالث

في الحكومة وغايتها في الإسلام

المبحث الأول

في الدين والدولة

المبحث الثاني

في غاية الحكومة في الدولة الإسلامية

الفصل الرابع

في القيم السياسية الإسلامية

المبحث الأول

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

المبحث الثاني

أهم المبادئ الدستورية الإسلامية

الفصل الخامس

الدولة الإسلامية المعاصرة

المبحث الأول

النظام الإسلامي ووضع غير المسلمين

المبحث الثاني

الدولة الإسلامية في إيران

المبحث الثالث

الفكر السياسي الإسلامي في مائة عام

في
النظام السياسي للدولة الإسلامية

❖ كيف واجه الرسول صلى الله عليه وسلم مشكلات الفرقة القبلية. وأنشأ دولة جامعة للمسلمين وغيرهم من الكتابيين والمشركين فى المدينة بعد الهجرة؟

وما هى المبادئ التى تستفاد فى تنظيم الدولة الإسلامية العصرية من نصوص «الوثيقة النبوية» التى أنشئت بها دولة المدينة؟

وما هو موقف الإسلام من الأحزاب السياسية؟

❖ وكيف يتم الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر فى الدولة الإسلامية؟

❖ وما هى حدود العلاقة بين الدين والدولة والعلماء والحكم فى الدولة الإسلامية العصرية؟

وما هى القيم الأساسية للنظام السياسى الإسلامى؟

وهل هناك نصوص تفصيلية ملزمة فى هذا الشأن أم أنه متروك كله لاجتهاد المسلمين الذى يختلف باختلاف الزمان والمكان؟

❖ وكيف يعامل غير المسلمين فى الدولة الإسلامية المعاصرة؟

❖ وهل الدستور الإيرانى دستور يعبّر كله على الفكر الإسلامى السياسى الصحيح؟

❖ هذه الأسئلة كلها. وغيرها. وهى تشغل بال كل مسلم فى هذا العصر. بل تشغل بال «العصر» نفسه.. وهذا الكتاب محاولة للإجابة عليها. وهو فى طبعته السابقة يعدّ كتابا جديداً إذ شمل التنقيح والإضافة والتهذيب فصول الكتاب كلها.

6 221102 001076

دار الشروق
www.shorouk.com